Geistige Kämpfe im modernen Frankreich

Hermann Platz


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Hermann Platz / Geistige Kämpfe im modernen Frankreich



Geistige Kämpfe im modernen Frankreich

Von

Hermann Platz

*



Verlag
Josef Kösel & Friedrich Pustet/K.-G. München
Verlagsabteilung Kempten
1922

*

Buchdruckerei des Verlags
Josef Kösel & Friedrich Pustet. Komm.-Ges.
Zweigniederlassung Kempten

*

*

Denen,
die trotz allem an Deutschlands
Zukunft glauben!

*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.

Die geistigen Kämpfe, die Frankreich nach 1870/71 im Interesse seiner Wiederaufrichtung führte, sind in vieler Beziehung denen ähnlich, die wir heute führen müssen. Diese Tatsache mag die Rechtfertigung dafür sein, daß das vorliegende Buch, das die Ergebnisse sechzehnjähriger Arbeit darstellt, gerade jetzt erscheint. Trotz all der seelischen Spannungen und Hemmungen, unter deren zermarterndem Druck wir Rheinländer nun schon so lange leiden, galt es, die Untersuchungen so sachlich als möglich zu Ende zu führen, damit überall der wirkliche Verlauf der Kämpfe und ihr tatsächliches Ergebnis zur Darstellung kommen.

Diese Sachlichkeit ist in den Vorkriegsaufsätzen (III, VIII, XI, XIII, XIV, XVI, XVII) mit mancherlei Sympathie gemischt, die ja immer die beste Führerin zum Herzen der Dinge ist. Ich muß außerdem mit Ulrich Stutz gestehen, daß ich „von den Franzosen von jeher eine Menge von Anregung empfangen" habe (Hist. Ztschr. 116. Bd. 1916, S. 315). Auch die Kriegsaufsätze (V, XVIII) konnten da und dort noch Lichter fallen lassen „auf das zähe, das Äußerste dransetzende Ringen des stolzen Volkes". Seither aber war Sachlichkeit nur möglich, weil diese Kämpfe immer deutlicher einen allgemeinmenschlichen und höchst zeitgemäßen Sinn erkennen ließen.

Die Seelen hungern heute mehr denn je nach einem Gehalt. Das „dekadente" Frankreich, das „vom Duft einer leeren Vase" nicht leben konnte, bemühte sich in diesen Jahrzehnten allenthalben um einen neuen Gehalt, um eine geistige Substanz. Das Ringen hätte vorbildlich

sein können, wenn nicht so oft das Bestreben dabei zutage getreten wäre, die Gewinnung beziehungsweise Wiedergewinnung der Substanz als nationalfranzösische Leistung hinzustellen und sie so gerade in ihrem versöhnenden und aufbauenden Charakter zu gefährden. Der nährende Substanzialismus wurde zu verzehrendem Doktrinarismus: der Patriotismus zum Nationalismus, der Demokratismus zum Laizismus, der Katholizismus zum Gallikanismus verkehrt.

So müssen wir es denn heute erleben, daß Frankreich, weil es die Kernwerte der abendländischen Kultursubstanz als seine Leistung und Aufgabe ansieht, weil es darum dem Wahne lebt, „die lebendige Norm des Festlandes“ zu sein, glaubt, am Rhein Wache halten zu müssen, damit in Europa alles mit rechten Dingen zugehe. („Il importe au monde que la France reste sur le Rhin la vigilante sentinelle chargée d'empêcher l'excès en Europe.“ Bourget.)

Es ist ein gigantisches Ringen in der Tat: Dort die mystisch-militärische Ideologie (Angst vor dem Chaos und der ziellos schweifenden Phantasie, Grenzwallkultur, Fremdenfurcht, geradlinige Rhetorik, blendende Antithese), hier der vitale Realismus der übrigen Mächte, den man französischerseits gern als Wirtschaftsegoismus hinzustellen sucht, ohne zu bedenken, daß die eigene Industrie und Politik nichts mit Altruismus und der Vatikan andererseits nichts mit wirtschaftlichem Egoismus zu tun haben.

Wir Rheinländer aber, um deren Land und Seele es geht, wissen, auf welcher Seite wir stehen und kämpfen müssen. Wir wissen, daß die Substanz, von der in diesem Buche soviel die Rede ist, gemeinabendländische Leistung und Aufgabe ist. So sehr wir uns diesem Erbgut ver-

pflichtet fühlen, so wenig wollen wir wissen von einer uns in der Tiefe der Seele unsympathischen Kulturorthodoxie und Kulturpropaganda, die uns mit der dumm lockenden Anmaßung eines Barrès Allheilmittel gegen chimärische Erkrankung einträufeln möchte. Wie sagt doch derselbe Barrès sehr richtig: „Plus j'ai d'honneur en moi, plus je me révolte si la loi n'est pas la loi de ma race." (S. 92 unten.) Wir schaffen aus deutschem Geiste und auf deutsche Weise. Deutschlands Aufgabe kann und darf nicht die eines niedergetretenen, gedemütigten, verhungernden Paria sein. Seine heutige Not und Verzweiflung, sein unsicheres Tasten und zähes Ringen, seine wiederzugewinnende Würde und Freiheit, all das ist unser Gesetz, ist unseres Sinnens heiß umfaßtes Ziel.

Die lose aneinandergereihten Aufsätze sollen zeigen, wie die Franzosen sich aus müder Verfall- und Verzichtstimmung, aus substanzlosem Dilettantismus und Ästhetizismus, aus substanzarmem Realismus und Naturalismus herausgearbeitet und an ihrer traditionellen (nationalen und religiösen) Substanz wieder aufgerichtet haben.

Im Vordergrunde steht seit den Dreyfußhändeln der Prozeß der nationalen Substanzgewinnung („Kämpfe um die nationale Idee"). Eindeutig verlegt der „intregale Nationalismus" der „Action française" diese Substanz in Monarchismus und Katholizismus und vertraut den Schutz dieses Erbgutes pessimistisch-autoritär einem starren Militarismus an. Nur wer das heiße Bemühen dieser Kreise um ein Novum Organum, um eine einheitlich nährende Substanz kennt, kann die Kraft und Zähigkeit des französischen Nationalismus überhaupt verstehen. Wir versperren uns selbst die Einsicht in die Art und Tragweite dieses geistesgeschichtlichen Reaktionsphä-

nomens, wenn wir z. B. in Poincaré nur den Schrittmacher des politischen und industriellen Herrschaftswillens („Le Comité des Forges") sehen. Er ist, vielleicht mehr unbewußt, ebensosehr der Schrittmacher der traditionellen französischen Ideologie.

Dieser um einer geradlinig sich entfaltenden Ideensubstanz willen handelnden Auffassung und Geistesform, wohl der typisch abendländischen Geistesform überhaupt, trat gerade auch in Frankreich immer selbstbewußter der Vitalismus gegenüber, der um des Lebens und seiner voll ausreifenden Bewegung willen fast auf Idee und Substanz verzichten zu können glaubt. Um die großen Linien des um Idee und Leben kreisenden Geisterkampfes scharf hervortreten zu lassen, habe ich die mehr berichtenden Zusammenfassungen (VI, VII) eingefügt.

Im Kern der nationalfranzösischen Tradition steht auch heute noch der Katholizismus als Subjekt und Objekt des Kampfes. Er war von jeher stark national eingestellt und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. So darf es uns nicht wundernehmen, daß während des Krieges tonangebende Vertreter, im Interesse der nationalen Sache der gallikanischen Tradition folgend, Deutschland im allgemeinen und den deutschen Katholizismus im besonderen als minderwertig hingestellt haben (La Guerre allemande et le catholicisme, 1915), damit das wegen der Kulturkämpferei seiner Machthaber verschriene Frankreich in den Augen der neutralen Welt wieder als treueste Tochter und Vorkämpferin der Kirche zu Ehren käme. Der Zurückweisung dieses Werkes in einem Kernpunkte diente im Rahmen des Abwehrbandes „Katholizismus, Kultur und Weltkrieg" der Artikel „Frankreich und Deutschland im Kampf um die religiöse

Idee" (ein Vergleich). In dem Zusammenhang des vorliegenden Buches ist er im Verein mit den zwei Aufsätzen über „Art und Wirksamkeit der Laienschule und ihres Moralunterrichts" und über „Laienschule und Gottesglaube" geeignet, den Gehalt des französischen Laizismus zu umschreiben.

Im übrigen ist es durchaus verständlich, daß der Zusammenschluß um die nationale Tradition gerade dem Katholizismus zugute gekommen ist. Nur darf man diesen Gewinn nicht als zu äußerlich bewirkt auffassen. Es ist nicht nur ein Prestigegewinn, der, auf der politischen Linie verlaufend, in der Wiederanknüpfung der diplomatischen Beziehungen zum Vatikan staatsrechtlichen Ausdruck finden mußte und über kurz oder lang wohl auch eine vereinsgesetzliche Regelung der Lage der Kirchengemeinden und der Ordensgesellschaften, die tatsächlich fast alle zurückgekehrt sind und praktisch ungehindert ihre Tätigkeit ausüben können, ermöglichen wird. Es ist ein Gewinn, der durch eine langjährige Erneuerungsarbeit unterbaut ist (VIII—XIV, XVII, XIX—XXI). Obwohl die großen Verdienste der französischen Katholiken auf wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete nicht behandelt sind, ist doch wohl eine erste Grundlage für eine gerechte Abschätzung der Methoden und Ergebnisse französischer und katholischer Arbeit gegeben.

Daß der weitherzige, liebeglühende Demokratismus des Sillon, seiner geistesverwandten Vorläufer und Mithelfer im Mittelpunkt des zweiten Teils steht, darf nun aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die überwiegende Mehrzahl der französischen Katholiken, besonders der Episkopat und der Adel, nicht diesem expansiven Optimismus, sondern dem reaktiven Pessimismus

zuneigt und, gewohnheitsmäßig auf ganz bestimmte Gedankengänge und Publikationsorgane eingestellt, ohne Berührung mit der freien Forschung der allerdings stark laizisierten Staatsuniversitäten, immer wieder im Interesse der Ordnung Wälle um die Substanz aufzurichten sucht und sie so eher zu einem Instrument der Scheidung macht.

Dieser Zwiespalt von Liebe und Ordnung und der erwähnte Doktrinarismus haben es bewirkt, daß die immer gehegten und die neu hervorgeholten Substanzwerte nicht ausgeschöpft und zur Geltung gebracht werden konnten. Doch ist trotz und über all dem der schwer, ja heroisch ringenden französischen Kirche ein wahrhaft Positives, Unverlierbares an Erneuerung zugewachsen, das in seinen Methoden, Zielen und Vorkämpfern kennen zu lernen nicht weniger nutzbringend und versöhnend sein mag als das Ringen eines Taine und Rolland um die Substanz eines lauteren Lebens.

Indem ich an allem Lebendigen innerlich teilzunehmen, indem ich insbesondere Liebe und Ordnung, Freiheit und Autorität, Mensch und Gemeinschaft, Zukunft und Vergangenheit als gleichwertige, dem Ganzen dienende und im Ganzen erst verständliche Teile des Geschehens zu verstehen suchte, habe ich das im Auge gehabt, was E. Spranger einmal so ausdrückt: „In jedem Bruchteil der Fragestellung ist der Sinn für seelische Kräfte und für das gesetzliche Zusammenspiel dieser Kräfte zu einem Ganzen wirksam.“ Darauf freilich kommt es letzten Endes an, daß und wie dieses Ganze bestimmt wird. Denn vom Ganzen her gewinnt das Einzelne erst seinen organischen Ort, seinen letzten Sinn, seine tiefste Leuchtkraft. Darum sagte ich auch, wo es mir nötig schien, wie dieses Ganze

meinem Glauben erscheint. Wir haben ein Jahrhundert lang uns mit Teilen und Tatsachen begnügt und sind dabei innerlich arm und ärmer geworden. Heute müssen wir aus dem Teilwerk heraus zum Ganzen, zum fernsten Ziele, zur Ur-Sache, von dorther die entscheidenden Antriebe gewinnen und doch uns bewußt bleiben, daß wir weben an einem Teppich, dessen Bild nur Gott schaut.

Die Aufsätze III, V, VI, VII, VIII, XI, XIII, XIV, XVI, XVII sind in der Zeitschrift „Hochland", X in den „Schildgenossen", XV in der „Deutschen Monatsschrift für christliche Politik und Literatur", XIX im „Neuen Reich", XX im „Literarischen Handweiser", XXI im „Gral" erschienen. Ich danke den Herausgebern ebenso wie Herrn Geheimen Hofrat Pfeilschifter (betr. XVIII) für die gütigst erteilte Erlaubnis zum Abdruck. Besonderen Dank schulde ich Professor Karl Muth für vielfache Anregung und tatkräftige Förderung meiner Arbeiten. Alle Aufsätze sind umgearbeitet und, soweit Literatur zur Verfügung stand, ergänzt. Mit bibliographischen Hinweisen glaubte ich auch dann nicht geizen zu sollen, wenn mir nur die Titel bekannt waren. Unveröffentlicht sind: Einleitung, I (zur Hälfte), II, IV, IX, XII, XIII J, XVII e. Wo ich von Personen sprach, wollte ich nicht sowohl in sich ruhende Charakterbilder, als vielmehr geistesgeschichtliche Voraussetzungen zum Verständnis der folgenden Hauptuntersuchungen bieten. Über die Schwierigkeiten, die bei solchen Arbeiten angesichts der Zeitumstände zu überwinden sind, ein Wort zu verlieren, erübrigt sich wohl.

Bonn, im Oktober 1922.

H. P.

Einleitung

Allgemeines über die Entwicklung Frankreichs nach 1870/71

Nach der Niederlage von 1870/71 schien zunächst der selbstsichere, zukunftsgläubige Optimismus aus den Herzen der Franzosen gewichen zu sein. Emsig zwar, aber gedrückt und voller Sorge begab man sich wieder an die Arbeit. Bei den Besten, die aus dem politischen Halbschlaf während des zweiten Kaiserreichs aufgeschreckt wurden, rang sich ein leidgeklärter, zäher Wille empor, aus dem Unglück zu lernen, den Siegern das Geheimnis des Erfolges zu entreißen, der Geschichte die Lehren, die der Gegenwart Heil brächten, zu entlocken und dadurch dem wiederentdeckten Vaterland zu dienen. Und die große Presse hat es verstanden, inmitten aller Wirrnisse nach außen hin ein einheitliches Gesicht zu wahren, und hat so viel zur allmählichen Wiederherstellung getan.

Triebmäßig vertraute man sich zunächst den Hütern der christlichen Tradition, den Sprossen der alten Geschlechter, die in den Kämpfen sich so wacker gehalten hatten, wieder an. Der Zweifel und der Unglaube mußten eine Zeitlang im Hintergrund bleiben. So stark spürten die erschütterten Seelen das Hereinragen einer dunklen Schicksalsmacht. Willig ließ man sich die alten Wege führen. Die Stimmung gab den Ausschlag; ihr folgte man, obwohl der Verstand längst der alten Lehre sich versagt hatte. Als es nun aber für die Führer galt,

praktische Regierungsarbeit zu leisten, sich den neuen Verhältnissen politisch-sozial und wirtschaftlich anzupassen und die zur Verfügung stehenden Kräfte zu organisieren, da versagten sie zumeist. Sie waren auf ihre Aufgabe zu wenig vorbereitet; sie verstanden nicht die Nöte des Volkes, nicht die Zeichen der Zeit. Sie gewannen nirgends festen Fuß. Das politische Ziel, dem ihre Bemühungen in erster Linie galten und von dem sie alles Heil erwarteten, die Wiederherstellung der Monarchie, zerrann, da es eben in greifbare Nähe gerückt war, infolge der Starrheit des Grafen von Chambord. Das religiöse Symbol ihrer Herrschaft, die Herz-Jesu-Kirche auf dem Montmartre, konnte erst viel später, da längst ein anderer Geist in den hohen Regierungskreisen wehte, vollendet werden. Die Episode offenbart das verhängnisvolle Stillestehen der kirchlich-konservativen Gruppen. Zwei Aristokraten (de Mun und de la Tour du Pin), die im Krieg Aug und Herz den Nöten der Zeit geöffnet hatten, waren nicht imstande, den Block stärker in Bewegung zu setzen. Ebenso wenig wie die zwei Demokraten Lamy und Wallon jetzt schon politischen Einfluß in ihren Kreisen zu gewinnen vermochten.

Treten wir aus den abgeschlossenen Bezirken der Tradition, wo in gleicher ritterlicher Treue, aber auch in gleicher unerleuchteter Starrheit die monarchischen und kirchlichen Ideale verteidigt wurden, in die weltläufige, großstädtisch aufgeklärte Welt des Fortschritts und der Demokratie, so finden wir zwar hier mehr unbeschwerten Tatendrang, mehr Einsicht in gewisse Bedürfnisse des Volkes und der Wirtschaft. Aber der Stagnation auf jener Seite entsprach hier eine tief sitzende Dekadenzstimmung. Waren jene zu fest an die Tradition ge-

bunden, so waren diese zu lose oder gar nicht mehr an die religiös-nationale Vergangenheit geknüpft. Die Niederlage war die unklar gespürte Bestätigung, daß Frankreich von dem mütterlichen Boden abgelöst und darum ohnmächtig sei; daß es aus seiner Bahn geschleudert und auf dem Weg sei, sich zu verlieren. Immer häufiger wurde das Dekadenzproblem zur Erörterung gestellt. Das individuelle und nationale Selbstbewußtsein, der Glaube an die Kraft und Berufung Frankreichs, an die schöpferische Bedeutung des Geistes und der sittlichen Idee, der Glaube überhaupt und besonders der religiöse Glaube begannen nach kurzem Aufglimmen wieder zu sinken und sanken bis um die Jahrhundertwende. Nachdem die erste Revanchestimmung der zunächst Beteiligten abgeebbt war, blieb es der neuen Generation vorbehalten, an der Hand einer vor keiner Folgerung zurückschreckenden Dekadenzliteratur alle Tiefen und Bitternisse des Zweifels und der Unfruchtbarkeit, des Ekels und der Hoffnungslosigkeit zu durchkosten. Es muß wohl so sein, wie Melchior de Vogüé einmal schrieb, daß Katastrophen die gereiften Zeugen nicht mehr zu ändern vermögen, daß aber die zarte Phantasie der Kinder in unerklärlicher Weise beeindruckt wird. Indem ihre staunenden Äuglein sich ihnen öffnen, erscheinen sie in größerem Ausmaße. „Diese Kleinen werden Männer, und man erkennt in ihnen die Kinder des Sturmes.“[1]) Bourget und Barrès waren solche Kinder des Sturmes, die durch den bittern Nachhall von Invasion und Niederlage noch lange beschwert und in den Niederungen einer überfeinerten, lebensunlustigen Verfallkunst gehalten wurden. Eine Zeitlang schien sich die Nation trotz Déroulède und Juliette Adam damit abgefunden zu haben, daß Frankreich seinen bevorzugten Platz an

der Sonne verloren hat. Ja, indem einige die Ursachen dafür nicht in einem zeitweiligen Niederbruch, sondern in schicksalhafter Ermattung der Rasse fanden, machten sie den Verfall zu einem endgültigen, unwiderruflichen.[2]) Péladan meinte damals sogar, der Katholizismus könne die lateinischen Rassen entbehren, nicht aber umgekehrt.[3])

Und was entwurzelte Denker an luftigen Theorien über diesen ersten „Untergang des Abendlandes" spannen, der Positivismus und Szientismus in der Philosophie, der Realismus und Naturalismus in der Kunst, war nichts weniger als geeignet, den versinkenden Menschen Wege des Lebens zu zeigen. Leichthin tat man den Wahrheits- und Lebenswert der Religion ab und erzeugte in allen überpositiven Fragen ein Gefühl unheilbarer Leere und Hilflosigkeit. In verblendeter Überschätzung erklärte Zola: „Man stirbt an Ideal und Rhetorik, man lebt nur von Wissenschaft."[4]) Und setzte sein geschicktes „Lehmkneten" vergnügt fort. Jede metaphysische Triebkraft, die allein Seele einhauchen, Licht und Liebe schenken kann, fehlte dieser von kosmischen Gründen losgelösten Kunst.

Ein müder Pessimismus war die Folge dieser monistischen Vereinfachung der Lebenselemente auf Menge und Bewegung. Flaubert wollte mit seinem Roman „Bouvard et Pécuchet" die Leser derart anekeln, daß sie den Eindruck mitnähmen, das Werk sei von einem Blödsinnigen geschrieben. Und gerade dieses Werk war von allen Romanen Flauberts, wie Vogüé bezeugt, das gelesenste. Wo kein Glauben und keine Liebe mehr ist, da wohnt das Grauen, und vergeblich versucht der Lebenswille Erlösung in Ironie und Paradoxie, in Isolierung und Mystifikation, in Perversität und Dilettantismus, in spielerischem Künstlertum und überheblicher Wertzertrümmerung. Er-

schütternd zeichnete ein scharfer Beobachter das Bild dieses überwachen, übermüden und in seiner Wurzel verdorbenen Epikureers, der sich gern in den Mantel des Intellektualismus hüllt, ohne indes seine schreckliche Dürre und seine kalten Raubtiertriebe verbergen zu können: „Gutes und Böses, Schönheit und Häßlichkeit, Laster und Tugend scheinen Gegenstände einfacher Neugierde zu sein ... Es ist ein schlauer, überfeinerter Egoist, dessen ganzer Ehrgeiz ... darin besteht, sein Ich anzubeten, es mit neuen Sinnenreizen auszuschmücken. Das religiöse Leben der Menschheit ist nur ein Vorwand, zu solchen Reizen zu gelangen, ebenso wie das Leben des Geistes und des Herzens ... Wir kennen ihn alle, diesen jungen Mann; wir sind alle beinahe soweit gewesen, wir, die die Paradoxe eines allzu beredten Meisters allzusehr entzückt haben."[5]) Weil der Hauch eines väterlichen Gottes, meinte derselbe Schriftsteller, nicht mehr um unsere Stirnen weht, welkt die Blüte unseres Denkens dahin in ihrer leeren Kraft und Anmut. Und wenn sie selbst die Einsicht von dem, was not tut, hatten, so sollte es doch noch lange dauern, bis sie den Dandy innerlich überwanden. Daß bei Bourget die „Physiologie de l'amour moderne" und andere noch nach dem „Disciple" möglich waren, daß Barrès noch heute in einem maßlosen Nationalismus sein unbefreites Ich austoben läßt, beweist, wie krank diese Kinder des Sturmes waren.

Während noch eine seelenlose Natur Trumpf und eine fäulnisfrohe Entartung der Zweck des Lebens zu sein schienen, stieg über dem trostlosen Feld von Einzelmenschen und Einzeltatsachen aus fernen und doch ewig nahen Gründen das Symbol auf als Künder vergessener Wirklichkeiten: Die Morgendämmerung eines neuen Idealis-

mus. „Das Unerkennbare", von Spencer als Grenzbegriff zur Versöhnung von Wissenschaft und Religion angenommen, von Cazelle und Ribot (trotz Taines Warnungen) in das positivistische Frankreich eingeführt,[6]) das Unsichtbare, von Melchior de Vogüé in den großen russischen Kunstwerken entdeckt, „das Unbewußte" Eduard von Hartmanns, da und dort gierig aufgenommen, lockten die vom Naturalismus abgestoßenen Seelen zu Entdeckungsfahrten in die Gefilde der Ursprünge und Geheimnisse. Das Wort des Chemikers Berthelot: „Die Welt ist heute ohne Geheimnis"[7]) verhallte eindruckslos bei diesen an den Rändern des Daseins hockenden Suchern. Die Wunder des Maschinenzeitalters, die von Deutschland herüber gepredigt wurden, verfingen ebensowenig. Man hatte der materiellen Wunder genug. Zunächst steckte den Ernüchterten wohl die Gier nach musikalischer Sensation im Blut. Darin hatte Brunetière wohl recht. Die Verehrer Verlaines und Mallarmés seien auch die Bewunderer von Puvis de Chavannes und Gustave Moreau, der Primitiven und Präraphaeliten, der Musik Wagners von „Parsival" bis zur „Walküre". Den scharfen Umrissen der Odyssee zögen sie die mystischen Grale und nebelhaften Ramajanas vor. Auf dem Nebelgrund dieser Reaktionserlebnisse entstanden dann all die neuen Weltanschauungen: die Religion der unendlichen Sehnsucht und des sich selbst vergötternden Gefühls, des Mitleids und der Pflicht, der Neubuddhismus und Neuhellenismus, der Neumystizismus und der Neukatholizismus, ebensoviele Eintagsbilder, die vorüberzogen, ohne den Geistern Befriedigung und den Seelen Nahrung zu geben.[8]) Doch inmitten stagnierender Tradition und dekadenten Fortschritts wagte es sich schon dumpf zu neuem Leben. „Aus der Tiefe der

Niederlage heraus beriefen wir uns auf jene unzerstörbare Lebenskraft, von der wir in der Geschichte soviele Beweise gegeben hatten.[9]) „Man ist nicht ungestraft der Sohn einer optimistischen Rasse, die die Gewohnheit hatte, kraftvoll zu arbeiten ... Unser Herz schlägt und treibt durch unsere Adern ein energiegeladenes Blut, das uns unsere Ahnen überkommen haben."[10])

Nachdem die Konservativen in der Politik abgewirtschaftet hatten, waren die Republikaner hervorgetreten, um das Maß ihres politisch-sozialen Könnens zu zeigen. Diese Umstellung des politischen Schaltwerks besagte an und für sich noch nicht viel, wenn es nicht gelang, dem weithin ungläubig gewordenen Volke neue Ideale und neue Motive des staatsbürgerlichen Handelns zu geben. Der Glaube an die Mystik der Monarchie, um mit Péguy zu reden, war ihm verloren gegangen. Aber die Mystik der Demokratie, das spürten die neuen Gewalthaber, war ihm trotz aller Propaganda und trotz allem Interesse an den zu schaffenden demokratischen Einrichtungen noch kein vollwertiger Ersatz geworden. So drängten die Lehren des Krieges und die Kämpfe um die Seele des Volkes den republikanischen Selbsterhaltungstrieb zur Volksschule. Es entsprach der verhängnisvollen Spaltung des nationalen Willens, daß Ferry und seine positivistischen und liberalprotestantischen Mitarbeiter die positiven Kräfte der religiös-kirchlichen Überlieferung beiseite setzten und eine rein weltliche Schule schufen. Andererseits hatten sie doch soviel Verantwortlichkeitsgefühl den völkisch-vitalen Bedürfnissen gegenüber, daß sie sich über die Einseitigkeiten einer Erziehung durch Wissenschaft und Aufklärung hinwegsetzten und in einer aus dem Boden gestampften Laienmoral ein geschmeidiges Werkzeug ihres Erziehungswillens auf-

richteten. Die Kühnheit dieser Neuerung stand in seltsamem Gegensatz zu der bürgerlichen Zaghaftigkeit, mit der dieser Positivismus, dem nur der Glaube an die Wissenschaft zuweilen das Herz höher schlagen ließ, an die sozialen und wirtschaftlichen Probleme heranging. Bescheiden nannten sie sich Opportunisten, die in den kulturellen Fragen nach den Sternen griffen.

Und doch war der all dem zugrundeliegende politisch-soziale Glaube stark und voll befeuernder Kraft. Tieferblickende mußten erkennen, daß er den innersten Bedürfnissen und Strebungen der Arbeiterwelt und des Bürgertums bis in die höchsten Schichten der Intelligenz hinein entsprach. Die politischen Erfolge der jungen Republik waren ein erster Anlaß zur allmählichen Überwindung des Dekadenzgefühls. Die kolonialen Eroberungen, die Männer wie Ferry inmitten gefährlicher Kulturkampfarbeit klug in die Wege zu leiten wußten, hielten das Feuer des nationalen Geistes wach, weckten schlummernde Kräfte, stärkten alte Hoffnungen, weiteten die Horizonte. Die Ferne und die Wüste begannen ihre stille Erziehungsarbeit. Führer und Organisatoren von der Bedeutung eines Lyautey erhielten damals ihre Prägung, die diesen befähigte, den Gedanken „der sozialen Pflicht des Offiziers“[11]) in die Armee zu werfen. In der Wüste Nordafrikas entdeckten viele die lateinische Tradition wieder, und indem sie ihren Landsleuten Afrika predigten, schickten sie sie in die beste Schule der Willensbildung und Unternehmungslust, die Frankreich vor dem Krieg hatte. Die Putschgelüste eines Abenteurers, die einen Augenblick Erfolg zu haben schienen, wurden rasch unterdrückt und gaben so der Republik die Gloriole eines ersten Sieges, der selbst die berüchtigten Skandale (Panama, Dreyfus) nichts anhaben konnten.

Dazu kam, daß die Republik bald von einer Seite her Hilfe bekam, von der sie es am wenigsten erwartet hätte. Leo XIII., von Männern wie Rampolla und Ferrata unterstützt, entschloß sich zu dem bedeutungsvollen Schritt, den französischen Katholiken den Anschluß an die bestehende Ordnung der Dinge zu empfehlen. Er mußte mit Recht befürchten, daß sonst Kirche und Monarchie derselben Einflußlosigkeit anheimfallen würden. Diesem Schritte hatten Männer wie der Graf de Mun und der Marquis de la Tour du Pin vorgearbeitet. Seit 1871 waren sie aus den Schlössern ihrer Ahnen herausgegangen. Sie hatten noch zu viel von dem Tatsachensinn und Tätigkeitshunger ihrer Väter im Blut, als daß sie sich zu „Emigranten des Innern" machen ließen. Sie gingen zum Volk und machten sich nützlich, wie einst die Grafen von Tocqueville, Montalembert, Falloux und von Melun. Der Gedanke an die Unaufhaltbarkeit der Demokratie schreckte sie nicht, wenn er sie auch oft mit zwiespältigen Gefühlen erfüllt haben mag. Der Vicomte Melchior de Vogüé glaubte, daß, was noch an politischem Glauben vorhanden sei, der Republik diene: „Vor 60 Jahren sagte man schon, daß die Demokratie in vollem Strome dahinfließe; heute ist der Strom ein Meer geworden, das überall in Europa auf die gleiche Höhe zu kommen strebt."[12]) Was schon der russische Gesandte von Mohrenheim Jacques Piou gegenüber ausdrücklich festgestellt hatte, das ergibt sich jetzt auch aus den Memoiren des Kardinals Ferrata: Durch diesen Schritt des sozialen Papstes war erst die moralische Atmosphäre geschaffen, die das Schutzbündnis mit Rußland ermöglichte.[13]) Diese Sicherung der politischen Lage, die schon Anatole Leroy-Beaulieu, Rambaud, Vogüé bei ihren russischen Studien

ins Auge gefaßt hatten, wirkte wie ein elektrischer Schlag, der seit dem verhängnisvollen Krieg das erste Gefühl des Stolzes erzeugte[14]) und ungeahnte Möglichkeiten vor dem geistigen Auge erstehen ließ. In dem Maß, als die bis dahin isolierte Republik so in europäische Zusammenhänge hineinwuchs, wurde sie bei Freund und Feind stärker verwurzelt. Mit all dem wuchs auch das Bedürfnis zu reisen. Außer den Kolonien lockten Rußland, der Orient und Amerika. In Rußland lockte das Selbstsichere der metaphysischen, in Amerika das Selbstsichere der physischen Verwurzelung. Dem ins Kosmopolitische strebenden, das Kosmopolitische genießenden Geiste blieb der anmarschierende Nationalismus noch meist unbewußt. Es bedurfte eines alle Leidenschaften der Volks- und insbesondere der Bürgerseele aufwühlenden Prozesses und einer alle alten Zerwürfnisse und Gehässigkeiten in dem Schema: Vaterland — Gerechtigkeit scharf aufrichtenden Schlagwortpolitik, um das nationale Problem plötzlich in seiner ganzen ungelösten Schwere spüren zu lassen. Damit war die Politik „des neuen Geistes", wie sie Leo XIII. und sein Pariser Nuntius Ferrata eingeleitet und Spuller vielleicht etwas zu reklamehaft angekündigt hatte, begraben, und das opportunistisch-großbürgerliche Rechtsrepublikanertum durch eine radikale Linke abgelöst; damit aber auch wieder die Bahn freigemacht für eine radikale Rechte, deren Aufgabe es war, dem ideologisch verkümmernden offiziellen Frankreich eine Wiedergeburt im Geiste der nationalen Tradition zu bereiten.

George Fonsegrive stellt in seinem schönen Buche: „De Taine à Péguy" das Jahr 1889 als den Wendepunkt in der seelisch-geistigen Entwicklung des neuesten

Frankreich dar. Und er hat zweifellos recht. Indem Bourget in seinem Roman „Le Disciple" das Problem von der moralischen Verantwortlichkeit eindringlich und öffentlich in die Gewissen hämmerte,[15]) indem Brunetière im Anschluß daran zweimal in der „Revue des deux mondes" (1. Juli und 1. September 1889) und Paul Janet in der „Académie des Sciences Morales et Politiques" (Compte-Rendu 1890 t. II) das Problem aufnahmen, ergänzten und erweiterten, indem Faguet in seinem „Dix-huitième siècle", durch Taine gestützt, der unmoralischen, unpatriotischen „Dekadenz" scharfe Worte sagte, indem Bergson im gleichen Jahre in den „Données immédiates de la conscience" durch den Wust des Wortwissens und Scheinwesens hindurch zu den wirklichen Gegebenheiten des Lebens vorzustoßen versuchte, leiteten sie eine neue Zeit ein. Wie die kirchliche Welt sozial expansiv aus der Enge der Stagnation in die Weite, so strebte die Welt der Kunst und der Philosophie aus der Tiefe der Dekadenz in die Höhe. Die Mode wendet sich ab von Schopenhauer und dem Pessimismus, stellte Brunetière 1890 fest.[16]) Dafür wurde da und dort schon Nietzsche zum Einpeitscher energischen Handelns, und der Sozialismus brachte das Problem der Gemeinschaft zum Bewußtsein.[17])

Der Flügelschlag eines neuen Idealismus rauschte leise zitternd über das Land. Wer hat aber ein feineres Ohr für alles, was Leben ist und Hoffen heißt, als die Jugend? Darf es für die Jugend Stagnation und Dekadenz geben? Unternimmt nicht in jedem Jugendgeschlecht die heilshungrige Menschheit von neuem den titanenhaften Versuch, sich selbst und die Welt zu erlösen von allen Nöten des Lebens, endlich die entscheidende Tat

zu vollbringen, die ins goldene Zeitalter führt? Ja, Vogüé, der große Wecker und Künder jener Zeit, hatte recht: Für die Zwanzigjährigen gibt es keine pessimistische Jahrhundert-Ende-Stimmung (fin de siècle). Für sie fängt das Jahrhundert immer an. Ihr schönstes Vorrecht ist es ja gerade, an das Leben und den Fortschritt zu glauben und diesen Geist der Tat und der Gemeinschaft dem Opportunismus und Pessimismus ichsüchtiger Enge gegenüber zum Ausdruck zu bringen.

Und so haben denn auch gerade die Jugendbewegungen in Frankreich — die sozialistische der neunziger Jahre im Quartier latin um Jaurès, die mystisch-demokratische seines früheren Schülers Péguy um die Cahiers de la Quinzaine, die christlich-demokratische des „Sillon" um Marc Sangnier, die traditionalistische um Barrès und Maurras — dem Lande wesentliche Zufuhr an Idealismus und Kraft gebracht. Indem Bergson den „Lebensschwung" (élan vital) als Ausgangspunkt einer neuen Metaphysik setzte, trug er vielleicht das Wesentlichste bei zur Erneuerung des französischen Temperaments. Die Jungen aber haben diesen Lebensschwung in sich aufgenommen, in Taten umgesetzt und so endgültig die Stagnations- und Dekadenzstimmung der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts überwunden.

Gewiß ist dieser Lebensschwung bei vielen, vielleicht bei den meisten, auch heute noch in die Zukunft gerichtet. Sicher ist aber auch das, daß die Führer sich meist zur Tradition zurückgewandt haben, daß sie irgendwie zu dem Inhalt derselben, sei es zur traditionellen Religion, sei es zur traditionellen Kunst und Literatur, sei es zur traditionellen Geschichte (die republikanische Geschichtschreibung hat vielfach erst von 1789 ab Licht und Leben ge-

sehen!) zurückkehren. Die Art, wie man dabei die französische Kultur unter Hinweglassung alles Störenden aus der antiken Mittelmeerkultur herleitet und Mensch und Form als die Eckpfeiler dieses Baues hinstellt, gibt diesem Traditionalismus seine innere Geschlossenheit und bezaubernde Kraft. Humanität und Klassizität! Gewisse reinmenschliche Seelen- und Geisteswerte, gewisse unverlierbare Seinselemente, das sind die Dinge, die der rhetorisch-analytische Geist in ewig neuer Abwandlung und geradliniger, durchsichtiger Gliederung darbietet. Da man nun nicht ewig in der Tiefe neu anzubohren braucht, sondern besitzt, ist man auf imperialistische Geltendmachung nach außen bedacht. Jenseits der lateinisch-französischen Kultur von Bukarest bis Buenos-Aires ist Barbarei. Da herrscht Unmenschlichkeit und Formlosigkeit. So wächst aus neuer Traditionsgesinnung spezifisch französischer Kulturimperialismus,[18]) dessen Kern Gabriel Hanotaux so bestimmt: „Diese Kette von fünfundzwanzig Generationen (der französischen Geschichte) arbeitete daran, das Mittelmeer in die Nordmeere zu gießen." Eine Nation, so spinnt Madelin den Gedanken weiter, lebt nicht für sich. In dem höheren Plane, auf Grund dessen die Weltgeschichte sich abwickelt, hat sie ihre Mission: Rettung der mittelmeerländischen Kultur, Ausdehnung derselben nach Norden. Um dessentwillen muß sie stark sein. Diesem Grundgedanken dient die neue vielbändige „Histoire de la nation française", die, vom Siegesbewußtsein eingegeben, diesem Kulturpropagandawillen aus der Geschichte die weitere Nahrung zuführen wird, deren die praktische Haltung, in die die Entwicklung ausgelaufen ist, bedarf.[19])

Das Ergebnis der fünfzigjährigen Entwicklung ist

eine beträchtliche Festigung des nationalen Seins um die Tradition und ihre Inhalte. Das Tragische an diesem Prozeß ist aber, daß er sich nicht, wie es der Natur eines Weltgeltung erstrebenden Humanismus und Klassizismus entspräche, menschlich edel und klassisch entsagend auswirkt. Der Gedanke der Ausschließlichkeit (Grenzwallkultur!) hemmt, die Tatsache der vitalen Unterlegenheit ängstigt, der Schrecken eines unerhörten Krieges im eigenen Lande zittert nach. Die religiöse Erneuerung, der im Rahmen des Ganzen die Aufgabe der stillen Durchglühung und letzten Zielsetzung zufällt, ist allzu voreilig in außerreligiöse Bezirke gezerrt worden. So mußte die verhängnisvolle Versteifung des Prozesses eintreten, deren Gefahren allmählich auch von einsichtigen Franzosen erkannt werden.

Kämpfe um die nationale Idee

I. Problem und ideengeschichtliche Voraussetzungen der politischen Erneuerung im Sinne des Nationalismus.

Die französische Revolution bedeutet einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit, so behaupteten und behaupten ihre Gegner, deren Ideen wir im folgenden zu skizzieren versuchen, noch immer. Diese Unterbrechung der Tradition mag im einzelnen die Durchführung wichtiger Reformen erleichtert haben, als Ganzes genommen, bleibt sie in ihren Wirkungen doch verhängnisvoll. Wie der Bruch eines menschlichen Gliedes, so bedingt die gewaltsame Loslösung des modernen Frankreichs von dem Mutterboden seiner Geschichte einen Krankheitszustand, der nur beseitigt werden kann, wenn der Fremdkörper ausgemerzt und der Anschluß an die im Zeitensturm erprobte Tradition gefunden wird. Wie konnte Dauerndes geschaffen werden, wo der Geist maßloser Verstiegenheit, wilden, unerleuchteten Zerstörungsfiebers, geschichtsloser Konstruktion vorwaltete? „Rousseau lebte 20 Jahre und zeugte Bernhardin von St. Pierre; Bernhardin von St. Pierre lebte 20 Jahre und zeugte Chateaubriand; Chateaubriand lebte 20 Jahre und zeugte Viktor Hugo; und Viktor Hugo, vom Teufel verführt, zeugt noch immer weiter" (Tocqueville). Die Unbeständigkeit der politischen Einrichrichtungen, das unsichere Tasten auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens sind bis heute die offen zutage tretenden Symptome dieses Zustandes. „Bei uns wird (im Gegensatz zu England) die Verfassung, die Form und bis zu einem gewissen Grade die Existenz der Gesellschaft beständig in Frage gestellt" (Renan). Während Deutschland

sich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts freizumachen wußte aus den Netzen der großen Zauberin, Naturrecht genannt, indem es seit dem Auftreten der historischen Schule immer mehr der Anschauung Raum gab, „daß das Naturrecht mit unhaltbaren Fiktionen arbeite, keine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit geboten, sondern nur politische Tendenzen mit dem Scheine der Wissenschaftlichkeit versehen habe“,[1]) ist Frankreich sowohl in der überwiegenden Mehrzahl seiner offiziellen Vertreter als auch in der großen Masse des Volkes dem naturrechtlichen Geiste treu geblieben. „Seit dem achtzehnten Jahrhundert und den Enzyklopädisten ist keine andere Philosophie in die französische Seele eingedrungen. Sie inspiriert noch unser ganzes politisches und soziales Leben,“ schreibt Sabatier,[2]) und dem mußte jeder, der mit dem Geistesleben des Landes einigermaßen vertraut war, beistimmen.

Dieser Krankheitszustand kann nach der Meinung der Gegner der Revolution nicht durch Weiterbildung der bestehenden nachrevolutionären Einrichtungen, sondern nur durch einen energischen Schnitt in das Fleisch liebgewonnener Dinge beseitigt werden, mit anderen Worten: Gesundung kann nur die Rückkehr zu den erprobten Einrichtungen und Sitten der vorrevolutionären Periode schaffen.

Am geschlossensten werden diese gegenrevolutionären Gedanken in dem heutigen Frankreich vertreten von einer wachsenden Schar Männer, die sich den Namen Action française beigelegt haben und die ihren Führer in dem Schriftsteller Charles Maurras sehen. Sie wollen „alle zerstreuten Wahrheiten, alle membra disjecta, die ein Jahrhundert — oder besser drei Jahrhunderte — der Analyse und Kritik gehäuft . . . zusammensuchen; und aus allen diesen lebensfähigen Tei-

len, die man aus Gründen geistiger Gewöhnung, die oft ganz ehrenhaft waren, unverbunden ließ, schaffen sie ein Novum Organum, die Synthese der traditionellen und experimentellen Grundsätze, welche die ‚dem Körper‘ unseres Vaterlandes notwendigen Lebensbedingungen formulieren".[3])

Ehe wir nun die traditionalistisch-monarchistischen Bemühungen der französischen Nationalisten um Wiedergewinnung der alten Wahrheiten und Erneuerung des verkümmernden Vaterlandes ins Auge fassen, scheint es angebracht, bei den Vorläufern zu verweilen, die im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte die Schäden der modernen Gesellschaft sahen und mit mehr oder weniger Glück den Faden der verlassenen Tradition wieder aufzunehmen suchten.

Da ist zunächst allgemein zu bemerken, daß die meisten Männer, die in diesem Zusammenhang als Vorläufer des Nationalismus zu nennen sind, von de Bonald abgesehen, ursprünglich mehr oder weniger fortschrittlich gesinnt oder, um mit ihnen zu sprechen, von den liberalen Zeitgedanken angesteckt waren, dann aber von der Theorie sich der Praxis zuwandten. Durch Erfahrungen, die teils unmittelbar, teils mittelbar (1848/49, 1870/71) mit der französischen Revolution zusammenhingen, und durch tieferes Nachdenken eines Besseren belehrt, griffen sie auf die traditionellen Anschauungen zurück; nur in den religiösen Fragen blieben sie meist bis zum Schluß Freigeister.

Sie waren fast alle stark entwickelte Gehirnmenschen, die zeitlebens im harten Kampf der Meinungen standen oder aufreibende Gelehrtenarbeit trieben, und die nach dem Gesetze der psychischen Reaktion in

gewissen Stadien ihrer geistigen Entwicklung ganz von selbst einem entgegengesetzten Ideal zutrieben. „Je mehr der Mensch seinen Verstand entwickelt, desto mehr erträumt er den entgegengesetzten Pol, d. h. das Irrationale . . . Das Gehirn, das durch die Verstandestätigkeit ausgebrannt ist, dürstet nach Einfachheit, wie die Wüste nach klarem Wasser lechzt."[4]) In dieser moralischen Wüste, in die uns die Wissenschaft auf dem Weg der Abstraktion führt, ist dem einen, wie Renan meint, die Ursprünglichkeit des Weibes rettender Engel, während der andere sich der entsühnenden Kraft der Tradition hingibt.

Jedenfalls ist soviel sicher, daß sie die überzeugendsten Worte gefunden haben, weil sie eine Entwicklung durchgemacht und die verhängnisvollen Wirkungen vielfach am eigenen Leibe verspürt haben. Wie durch die Bekennerschriften der Neubekehrten, so zittern auch durch ihre Bücher Geistes- und Seelenkämpfe wie verhaltene Schmerzen nach. Und das macht sie auch heute noch außerordentlich interessant und fruchtbar, selbst wenn darin Übertreibungen und Unbegreiflichkeiten schwerster Art stehen, wie sie eben nur durch so einzigartig schaurige Ereignisse und durch die Gewalt der dagegen ankämpfenden Temperamente zu erklären sind.

Ebenso ist es bemerkenswert, daß diese Männer von Montesquieu bis auf Taine fast alle mehr oder weniger aus englischen Quellen schöpften[5]) und dabei eine seltsame Zwiespältigkeit dem englischen Vorbilde gegenüber an den Tag legten. Einerseits bekannten sie sich fast alle zu dem Grundsatz, daß die Einrichtungen und Sitten eines Landes nicht übernommen werden können. Dazu war seit Montesquieu in den Kreisen, die seinem Einfluß zugänglich waren, der Gedanke der

Volksindividualität doch zu lebendig.[6]) Andererseits „waren sie so tief überzeugt von ‚der Überlegenheit der Angelsachsen',[7]) daß sie fast unaufhörlich in mehr oder weniger versteckter Form die Nachahmung unserer Nachbarn gepredigt haben".[8])

Von fast allen aber gilt, was Emile Faguet einmal so ausgedrückt hat: „Vielleicht haben die ganz großen Seelen einen Einfluß auf den Lauf der Dinge; die großen Geister aber haben keinen, außer wenn sie sich gerade in der Richtung dieses Laufes befinden."[9]) Weder das eine noch das andere kann von den Denkern, die im folgenden behandelt werden sollen, behauptet werden. Dessen sind sie sich jedenfalls alle mehr oder weniger bewußt, daß sie den Steinen predigen. Daher ist bei den meisten ein pessimistischer Zug nicht zu verkennen. „Wenn es mir gelingt," sagt Taine, „mein Buch (‚Les Origines de la France contemporaine') zu schreiben, wird es vielleicht gelesen werden, aber es wird nutzlos bleiben."[10])

Das war das Gefühl, das Guglia ergriff, als er die Schriften Mallet du Pans gelesen hatte: „Ist das wirklich alles schon vor der Revolution gesagt worden?... So scheint denn alle Weisheit einzelner verloren, wenn die Menschen einmal vom Taumel ergriffen sind, nur durch ungeheure Geschehnisse, nicht durch Worte ist das irdische Geschlecht zu belehren" („Die konservativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution", 1890, S. 452).

a) Montesquieu.

Ehe wir daran gehen, einige gegenrevolutionäre Denker und Veranstaltungen zu charakterisieren, erscheint

es notwendig, auf Montesquieu hinzuweisen. Zunächst huldigte er in den „Persischen Briefen" (1722) stark dem Geiste der Aufklärung. Und auch noch in den „Betrachtungen über die Ursache der Größe der Römer und ihren Verfall" (1734) klang diese Note nach. Inzwischen hatte er sich aber in unermüdlicher Kleinarbeit jene soziologische Methode angeeignet, die es ihm gestattete, aus dem Kreise abstrakter Spekulation in die Wirklichkeit hinunterzusteigen. So unvollkommen er im einzelnen diese Methode auch gehandhabt haben mag, er hat mit ihr doch allen denen, die ihm gefolgt sind, Waffen in die Hand gegeben, Aufklärung und Revolution zu bekämpfen. Experimentell, positiv, vergleichend wollte er den Dingen der Gesellschaft und Politik auf den Grund kommen, Gesetze wollte er feststellen, die diese Erscheinungen in ihrem zeitlichen und räumlichen Ablauf beherrschen.

Die tieferen Gedanken Montesquieus waren nicht imstande, die Flut einzudämmen, die die bestehende Ordnung unterwühlte. Sein Hinweis auf die Relativität und Nichtübertragbarkeit der Verfassungen und Gesetze, seine Mahnung zu Maß und Behutsamkeit in der Veränderung verhallten ungehört.[11]) Revolutionen sind eben zutiefst Stimmungskrisen, Gefühlsentladungen elementarer Art, in denen die Vernunft nicht gehört wird. Ein Robespierre mußte den Verfasser „Des Geistes der Gesetze" „als schwaches, fanatisches Hirn" empfinden, „das noch ganz von verächtlichen Vorurteilen erfüllt" sei. Ihn aber hatten Erfahrung, Reisen, Alter immer realistischer und pessimistischer denken lassen und ihm im Staat und seinen Einrichtungen, im Adel und seinen Vorrechten, im Volksgeist und seinen geschichtlichen Hervorbringungen wertvolle, ja

unumgängliche Zwischenglieder zwischen Ich und Menschheit gezeigt. So kam er zu einer Art Determinismus, den er nur gelegentlich durch Anerkennung der überragenden Bedeutung der moralischen Ursachen und am Ende seines Lebens durch Anerkennung der Vorsehung durchbrach.[12]) Dieser Determinismus, von anerkannten, aber doch deistisch fern empfundenen metaphysischen Wirklichkeiten dunkel umsäumt, ist wohl der Grundton, auf den das gegenrevolutionäre Denken meist gestimmt ist. Selbst ein Comte in seiner Menschheitsreligion und ein Taine in seiner Huldigung an den freien Protestantismus, von dem er begraben sein wollte, haben dieser in England besonders zäh festgehaltenen christlichen Tradition gedient.

b) Burke.

Die Auswirkung der Aufklärungsideen in dem tatsächlichen Verlauf der französischen Revolution rief die Gegner auf den Plan; der Aktion folgte die Reaktion. Der größte Reaktionär war Edmund Burke (1729—1797), der in England in der Beurteilung der Revolution über Carlyle weg den Ton angab, bis Buckles neue Aktion einsetzte.[13]) Seine weltberühmten „Betrachtungen über die französische Revolution“ (1790) wurden von keinem andern als Gentz sofort ins Deutsche übersetzt und wirken in unendlicher Brechung bis auf den heutigen Tag weiter. In Frankreich übertrug ein gewisser Dupont 1790 das Werk, das Lally-Tollendal eine „unsterbliche“ Tat nannte.[14]) Die englische Tradition, die Montesquieu bewundert und Burke, von Montesquieu angeregt,[15]) zu vertiefter Geltung gebracht hat, ergoß sich damit in das gegenrevolutionäre Denken Frankreichs und ist heute als

unverlierbarer Bestandteil darin aufgehoben, so sehr man auch von geistesverwandter Seite dies verdecken möchte.[16])

In Burke erhob sich das geschichtliche Europa mit dämonisch-dichterischer Gewalt und warf als Vorzeichen der Koalition der sinnlos zerschlagenden Revolution den Fehdehandschuh hin. Ein früher Grimm, lehrte er die Andacht zur Vorzeit und Kleinheit, ein anderer Bergson, die tiefe geistige Einheitlichkeit des geschichtlichen Seins gegenüber mechanisierender Zerstückelung durch die Willkür des Verstandes. Lange vor Darwin hat er im Begriff des „Organischen" — nur das Wort hat er nicht gekannt — den Entwicklungsgedanken vertreten.[17]) Und was für das Frankreich Voltaires besonders wichtig war, der große Praktiker mit dem irischen Blute verstand es, allen, die ihn unvoreingenommen lasen, Liebe und Achtung vor den größten Traditionsmächten Frankreichs, vor der Kirche und der Monarchie, einzuflößen.[18]) Das hat sogar auf Taine abgefärbt. Was Frankreich in Montesquieu ihm einst gegeben hatte, das gab er dem Lande jetzt mit Zins und Zinseszins zurück, indem er ihm die Augen öffnete für die Wunder der geschichtlichen Welt und für die grundlegende Erkenntnis, daß nicht die Vernünftigkeit, Folgerichtigkeit und Weltläufigkeit einer Verfassung und Regierung das Entscheidende sind, sondern die Wohlfahrt des Landes.

c) Mallet du Pan.

Die furchtbaren Folgen, die die zügellose Anwendung der Ideen von 1789 auf das öffentliche und private Leben nach sich zog, haben nicht nur Engländer, sondern auch Franzosen an die Wurzeln eines grundsätzlich anders orientierten staatsphilosophischen Denkens geführt. Man

glaube nun aber nicht, daß die berufenen Vertreter des Alten in Frankreich,[19]) insbesondere also die Emigranten, die Ideen zur Geltung gebracht haben, die eine Überwindung der Revolution hätten herbeiführen können. Ihre Losung war: „Alles oder nichts." Das Unglück hatte sie zermürbt, der Zorn sie blind gemacht. Sie erwarteten alles von den Waffen der Koalition. Sie sahen im allgemeinen die tieferen Zusammenhänge nicht. Ihnen fehlten alle Grundlagen eines Urteils und die Entfernung von den Ereignissen. Die Frivolität eines ganzen Jahrhunderts hatte sie zu Trümmern gemacht, die nun auf dem unruhigen Meere der europäischen Gesellschaft hin und her trieben. Bonald und Maistre allein machten eine Ausnahme. Sie, die zuerst in ihren Kreisen wegen ihrer ernsten Studien verspottet worden waren, kamen zu Ansehen, weil sich in ihnen das große Gesetz von der Heilkraft der Arbeit durchsetzte, ein Gesetz, das gerade im 18. Jahrhundert nicht nur in den französischen Adelskreisen so gröblich verkannt worden war.[20]) Im übrigen aber gewannen in erster Linie solche Männer Urteilsfähigkeit und Einfluß, die durch ihre Herkunft, ihre Erfahrungen und Kenntnisse eine freiere, selbständigere Stellung zu den Zeitereignissen hatten. Dazu gehört vor allem der Journalist Mallet du Pan.

Was die royalistischen Revolutionsgegner (Emigranten!) anlangt, so „zählen sie schon lange nicht mehr . . . Von Anfang an hatte die Mehrzahl der Unzufriedenen nur von dem Übermaß des Unheils Rettung erwartet. Man hatte sich einen bequemen Plan des Zuwartens und der Untätigkeit gemacht. Man wirkte auf dem Schauplatz nur mit durch kindische Versuche, die die allgemeine Bewegung nicht aufhalten konnten, ihr im Gegenteil nur

noch mehr Wucht gaben. Beim Verlassen des Opernhauses oder in der Postkutsche, die sie an den Rhein brachte, schoben oberflächliche, von Leidenschaft erfüllte Männer den Tag der Rettung immer wieder hinaus."[21]) Mallet du Pan, der dies schrieb, protestierte an verschiedenen Stellen „im Namen der echten Royalisten" gegen die Torheiten dieser Männer. „Obwohl Nichtfranzose (er war 1749 bei Genf geboren) und Republikaner, habe ich um den Preis von . . . drei Verhaftungsbefehlen, 115 Denunziationen . . . und der Beschlagnahmung meines ganzen Besitzes die Rechte eines Royalisten erworben."[22]) Mallet du Pan hat in der Tat der Gegenrevolution vorgearbeitet. Im Jahre 1783 übernahm er den politischen Teil des „Mercure de France". Seine Berichte, die ob ihres unbestechlichen Scharfblicks in ganz Europa Widerhall fanden, nannte Bonald „hervorragende politische, fast prophetische Bilder von der französischen Revolution". Erst in der äußersten Gefahr verließ er seinen Pariser Posten, um dann nach einiger Zeit in London in dem von ihm begründeten „Mercure britannique" von neuem seine Geißel über die Torheiten der Zeit zu schwingen. Dem Absolutismus von Gottes Gnaden stand er nach Art und Abstammung fremd gegenüber. Noch mehr freilich bäumte sich sein gesunder Menschenverstand, sein kritischer Sinn auf gegen „einen unendlichen Dünkel, der jeder Albernheit das Siegel der Vollkommenheit aufdrückt".[23]) Er erkennt, daß der Kern der revolutionären Religion Tyrannenhaß und Gleichheitsdurst ist, während er den Franzosen Verständnis für die Freiheit ganz abspricht. Er erkennt, daß die individualistische Staatsauffassung, derzufolge die Aufgabe des Staates sich auf die Sicherung der vorstaatlichen Men-

schenrechte beschränkt, falsch ist und stellt — eine tiefe Einsicht — „*den Schutz der Familien*“ noch vor die Aufrechterhaltung von Ruhe und Sicherheit. Es gelte, „dem Volke seine Altäre, den Gesetzen ihre Herrschaft, dem Völkerrecht seine Weihe, der öffentlichen Moral ihre Autorität zu erhalten“.[24]) Und im Anschluß an Pope nennt er diejenige Regierungsform die beste, die am besten verwaltet wird.[25])

Er sieht, daß nur die *konstitutionelle Monarchie* Ordnung schaffen kann, und tut alles, um sie zurückzuführen, warnt aber immer wieder, „die absolute Wiederherstellung alles dessen, was geändert und abgeschafft worden ist“, zu betreiben, schon aus Klugheit, da das Wort Gegenrevolution „das Signal des Fanatismus geworden ist und der Republik mehr Anhänger geschaffen hat als die dreifache Kokarde“.[26])

Seine *Methode* ist die realistische: „Während der Durchschnittsmensch kindisch das *Seinsollende* zusammenstellt, schauen Vernunft und Erfahrung nach dem *Erreichbaren* aus. Es ist töricht, unablässig von Prinzipien zu sprechen, wo nur *Umstände* in Frage kommen. Die Weisheit, das Talent, der Patriotismus bemühen sich, aus ihnen Nutzen zu ziehen und ihre Richtung umzubiegen, anstatt ihnen offen Widerstand entgegenzusetzen.“[27]) Eine Gegenrevolution sei nur erfolgreich, wenn Gewalt und Überredung sich die Hand reichen: Gewalt zur Bestrafung „der Schurken, die die Menge zu unheilvollen Meinungen verleiten“, Überredung zur Aufrechterhaltung der „moralischen Herrschaft, ohne die es heute unmöglich ist, die Menschen zu regieren“.[28]) Man sieht, ein Praktiker, der kühl und ruhig den Dingen und Menschen ins Auge schaut, der sich nicht von abstrakten

Grundsätzen und starken Leidenschaften lenken läßt, der, wenn er scharf beobachtet und formuliert hat, kein Bedenken trägt, seine Meinung auch der gewalttätigen Majorität entgegenzusetzen. Sein Einfluß war sicher nicht gering, wenn auch die Einzelheiten noch nicht feststehen. Als Burke Mallets „Betrachtungen über das Wesen der französischen Revolution" gelesen hatte, glaubte er, wie er erklärte, sie selbst geschrieben zu haben. Joseph de Maistre schickte ihm, der damals in der Schweiz sich niedergelassen hatte, seine erste politische Schrift, ohne ihn persönlich zu kennen, weil „er seine Person und seine Meinungen in gleicher Weise achtete", mit der Bitte, sie drucken zu lassen, wenn er sie dessen wert achte. „Wer Sie gelesen hat, achtet Sie," so begann sein Brief. Taine hat ihn gelesen und hochgeschätzt: „Mallet du Pan, Rivarol, Malouet haben bei jedem neuen Schritt der Revolution mit allem Talent und Ansehen, die nötig sind, ihre Prophezeiungen, die tatsächlich auch eingetroffen sind, in die Öffentlichkeit geschleudert."[29]) In einem Brief an seinen Urenkel Bernard Mallet[30]) stellt ihn Taine in bezug auf Beurteilung der Revolution über Carlyle, „da er einfach ein praktischer, vernünftiger Liberaler war und als solcher ein zuverlässigeres Urteil, bessere Prinzipien hatte als Carlyle", der von seiner Lehre von der Heldenverehrung, von seiner Neigung zum Despotismus des Staates, von seinen Erinnerungen an Cromwell und dessen puritanische Diktatur geleitet worden sei.[31]) Auch Sainte-Beuve wird ihm in einer ausgedehnten Besprechung seiner „Memoiren und Korrespondenz",[32]) von einer geringfügigen Bemerkung abgesehen, durchaus gerecht, indem er ihn „einen festen, verständigen, sehr klar sehenden und vorausschauenden Geist" nennt,[33]) während Kant, im Wir-

bel der sich bekämpfenden Tagesmeinungen in seinem Urteil getrübt, seine Sprache „genietönend, aber hohl und sachleer" charakterisiert hatte.[34]) Man kann höchstens sagen, daß er ideengeschichtlich nicht sicher verankert war. Außer Montesquieu scheint er nicht sehr vielen Philosophen verpflichtet zu sein.[35])

d) Rivarol.

Auch ein anderer Bekämpfer der revolutionären Ideen, der Literat Rivarol, den Burke, etwas übertreibend, den Tacitus der Revolution genannt hat, gehörte, obwohl er viel in Emigrantenkreisen verkehrt hat und in Berlin gestorben ist, nicht den eigentlichen Emigrantenschichten an, schon deshalb nicht, weil er als Leiter des „Journal politique national" tapfer auf seinem Kritikerposten ausgehalten hat. Auch dieses echte Kind des frivolen Jahrhunderts kam nicht aus ideengeschichtlicher Einstellung (man könnte höchstens seiner Berührung mit Dante und Pascal dies zuschreiben), sondern wohl eher aus Widerspruchsgeist und Spottsucht (vgl. Renan!) dazu, den herrschenden Meinungen entgegenzutreten. In seinem scharfen Geiste, der ganz anders losgelöst war von allen Bindungen wie der Mallets, hat sich der Zeitgeist gewissermaßen selbst verbessert. In Geistesblitzen, in Temperamentsausbrüchen offenbart sich diese beißende Kritik, die natürlich noch weniger als die Mallets imstande ist, sich in systematischer Form zu verdichten. Im Bild der angegriffenen Personen fangen sich die Züge der aus den Fugen geratenen Zeit. An Mirabeau zeigt er z. B., wie der aufgeblasene Schwall der Überhebung Abscheu erregt. Diesem Schwall, der auch heute über den „bar-

barischen Osten" sich ergießt, stellt er die wahre Höflichkeit gegenüber: „Man nimmt etwas Ärgernis daran, daß eine so höfliche Nation wie die unsrige sich selbst als erste Nation der Welt bezeichnet, daß sie ihre Nationalversammlung die erhabenste des Weltalls nennt."[36]) Überaus lebendig hat de Lescure ihn in die eigenartig wirren, aufgewühlten Kreise der Revolution und Emigration hineinkomponiert[37]), und wir verstehen das Urteil Jacobis, den es vor der Menschheit schaudern machte, daß man so viele Geistesgaben besitzen, eine solche Vollkommenheit des Ausdrucks sich erwerben und doch ein solcher Wüstling sein könne wie dieser Rivarol. Im übrigen gilt er hauptsächlich als Verfasser des „Discours sur l'Universalité de la langue française" (1789), während doch nur wenige so, wie der nach allen Richtungen des Denkens ausspähende Sainte Beuve, ihn als „stärksten politischen Schriftsteller" zu werten wußten.

e) De Maistre.

Der Graf de Maistre aus Chambéry in Savoyen hat mit glänzendem Geist und großer stilistischer Gewandtheit konservativ-nationalistische Gedanken ausgesprochen. Dies hat ihm einen bedeutend größeren Einfluß gesichert, als ihn der schwerfällige de Bonald je erlangen sollte, größeren vielleicht sogar als der nicht weniger schwerfällige Comte, der durch die englischen Positivisten umgedacht werden mußte und dann erst allmählich auch in Frankreich popularisiert werden konnte.

Die zwanzigjährige Zugehörigkeit de Maistres zur Freimaurerei und gelegentlich dem Zeitgeist nachgesprochene Redensarten dürfen wohl kaum den Blick trüben für die Tatsache, daß der in der Enge der Kleinstadt unruhig

suchende, streng erzogene Patriziersohn im Grund des Herzens der Tradition ergeben war.[38]) Die Hinwendung zum Illuminatentum, wo er sein spekulatives und mystisches Bedürfnis zu stillen und neue esoterische Offenbarungen zu gewinnen gedachte, war gewiß eine Hintansetzung der damals wohl etwas vertrockneten kirchlichen Lebensquellen; sie war aber ebensogut eine Verachtung der glatten Aufklärung, deren oberflächlicher Skeptizismus das Tiefste in ihm noch viel unbefriedigter lassen mußte. In seiner leicht entzündbaren Hochherzigkeit begeisterte er sich vielleicht gelegentlich für einige der großen Reformideen, die damals mit soviel geräuschvoller Geschäftigkeit verkündet wurden, aber die Methoden dieser unbewußt auf Umsturz hinarbeitenden Aufklärung mußten ihm immer widerstreben. Dazu war seine kleinstaatliche Beamtenpraxis, die ihn zu Behutsamkeit und Stetigkeit erzog, dazu sein aristokratisches Standesgefühl, das ihn schon früh Verantwortlichkeit gegenüber den ihn tragenden Einrichtungen lehrte, zu groß.

Seine Anschauungen ruhen auf der Lehre von der durchgängigen Analogie der natürlich-weltlichen und der übernatürlich-geistlichen Wirklichkeit. Das Ganze ist ihm die Natur. Die Versöhnung der in ihr wirksamen geistigen Gegensätze, der verschiedenen Religionen, ist das eine Grundziel seines Lebens. Das andere ist die Befestigung der durch Aufklärung und Umsturz gefährdeten Autorität, zuerst mehr der weltlichen, später mehr der geistlichen Monarchie (des Papsttums).

Schon in einer freimaurischen Denkschrift von 1781 erschien ihm das Zurückgehen auf das kirchliche Altertum als das erste Erfordernis für eine Reform des Maurertums. „Gehen wir zurück zu den ersten Jahrhunderten

des heiligen Gesetzes, durchstöbern wir das kirchliche Altertum, fragen wir die Väter nacheinander; stellen wir die Texte zusammen, vergleichen wir sie und beweisen wir, daß wir Christen sind!"[39]) Für seinen klaren, unbestechlichen Wirklichkeitssinn ist es bezeichnend, daß er 1786 bei der Beschreibung eines aristokratischen Festes schrieb: „Je mehr wir uns zugrunde richten, desto mehr werden wir Grandseigneurs."[40])

Burke war sein Mann. „Haben Sie Calonne, Mounier und den wunderbaren Burke gelesen?" schrieb er am 21. Januar 1791 an seinen Freund Costa de Beauregard. „Wie finden Sie, daß dieser grobe Senator die große Spelunke der Reitbahn,[41]) alle diese gesetzgebenden Knirpse behandelt? Was mich anlangt, so war ich entzückt davon, und ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr er meine antidemokratischen und antigallikanischen Anschauungen verstärkt hat. Meine Abneigung gegen alles, was in Frankreich geschieht, wird Schauder."[42]) Mallet du Pan war ihm Autorität. „Ich finde das Werk Mallets", schrieb er am 4. September 1793 an Vignet des Etoles, „sehr gut; seine allgemeinen Gedanken sind gesund und einleuchtend."[43])

So machten ihn Erziehung, Beruf und literarischer Einfluß allmählich zum Konservativen. Seine Methode ist die positive. „Die Tatsachen sprechen; das ist die einzige Sprache, die man in einer leidenschaftslosen Schrift wählen darf."[44]) Eine solche Tatsache ist auch das Vorurteil. „Es gibt unendlich viele Dinge, die wir von unserer Vernunft zu haben glauben und die nur das Werk der Vorurteile sind"

Seine Neigung für Frankreich erklärt er aus der Sprache. So streng er die Verirrungen Frankreichs im 18. Jahrhundert beurteilt, seiner Grundauffassung von dem

providentiellen Beruf dieses Landes blieb er bis an sein Lebensende treu. „Frankreich übt über Europa eine wahre Obergewalt aus, die zu bestreiten unrecht wäre.“[45]) Weil es diese Obergewalt mißbraucht hat, ist es durch die Revolution bestraft worden. Bei dieser Bestrafung ist es dem bösen Feind gestattet worden, (durch den Kult der Vernunftgöttin) die Zitadelle anzugreifen. Frankreich steht ja an der Spitze des religiösen Systems. Es wird nicht nur nicht untergehen, sondern ist berufen, die große religiöse Erneuerung durchzuführen. „Die Züchtigung der Franzosen vollzieht sich außerhalb aller gewöhnlichen Regeln, der Frankreich gewährte Schutz aber gleichfalls.“ Die Vorsehung hat dem Lande ja auch die nötigen Mittel an die Hand gegeben, um diese Mission zu erfüllen, das ist seine Sprache und sein Werbegeist, der ein Wesenszug des französischen Charakters sei oder, wie es im 6. Kapitel der „Petersburger Abendstunden“ heißt, der Geist der Assoziation und des Proselytismus. Dabei wird dieser Propagandageist als der eigentliche Beruf des Volkes hingestellt und die Sprache als das Mittel hiezu.[46]) „Alle Ideen“, sagt der Graf zu dem Ritter, dem Vertreter des Franzosentums, „sind bei Ihnen national und leidenschaftlich ... Alles, was dieses Volk spricht, ist Verschwörung.“[47]) Nach innen blitzartiges Durchdringen einer Idee, nach außen wütende Werbung für sie. Und allemal werde das Wort der Franzosen weiter gehört; denn der Stil ist ein Akzent. „Möge diese bisher schlecht erklärte geheimnisvolle Macht, die für das Gute nicht weniger bedeutsam ist als für das Böse, bald das Organ eines heilbringenden Apostolats werden, das der Menschheit ein Trost sein könne für all die Übel, die Sie ihr zugeführt haben.“

Ist es nicht seltsam, daß ein Nichtfranzose dies festgestellt hat und dadurch nicht zuletzt für den immer mächtiger anschwellenden Messianismus bahnbrechend geworden ist? „Wegen der Hochherzigkeit und Feurigkeit seiner Söhne hat dieses Volk den größten Einfluß auf die Ideen, die die Welt bewegen; es hat darin seinen bestimmten Platz, besonders hinsichtlich der christlichen Kultur; es besitzt außerdem den Propagandageist.“ Der dies schrieb, der Kardinal Ferrata, war ebenfalls ein Nichtfranzose.[48])

Das sind die formalen Seiten dessen, was als Kulturimperialismus schon seit Jahrhunderten wach ist. Aber auch den Inhalt desselben erkennt der Philosoph restlos an: Unabhängig von der Überlegenheit des 17. Jahrhunderts in den eigentlichen philosophischen Werken atme seine ganze Literatur weise Philosophie, ruhige Vernunft, die gewissermaßen durch alle Adern dieses großen Organismus hindurchgehe, die sich beständig an den gesunden Menschenverstand wende und so niemand überrasche, anstoße und störe; dieser feine Takt, dieses vollendete Maß sei durch das folgende Jahrhundert, das nur Widerspruch, Kühnheit und Übertreibung schätzte, Zaghaftigkeit genannt worden.

Was die Philosophie angehe, so sei die des 17. Jahrhunderts ganz der Vervollkommnung des Menschen zugewandt gewesen, während die des 18. Jahrhunderts eine verderbliche Macht sei, die durch Zertrümmerung der allgemein gültigen Dogmen nur darnach trachte, den Menschen zu isolieren, ihn hochmütig, egoistisch, schädlich für sich selbst und für die andern zu machen.[49])

So dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Action française auch diesen Kämpfer, dessen Geist durch (La-

mennais), Veuillot, Barbey d'Aurevilly, Léon Bloy wachgehalten wurde, in seinen Schriften wieder hervorholte, als es galt, den Verfallgeist zu überwinden durch Geltendmachung der traditionellen französischen Kulturüberlegenheit.

Werfen wir einen Blick zurück auf das, was Mallet du Pan, Rivarol und de Maistre gemeinsam haben!

Die Grundanschauung der Revolutionäre war: Das Bestehende ist schlecht. Beseitigen wir es von Grund aus, und setzen wir an seine Stelle das Neue, das uns die Vernunft als richtig und allgemeingültig erkennen läßt. Demgegenüber suchten die Genannten, in den Gedankenbahnen Montesquieus und Burkes wandelnd, ein Wesentliches, Wertvolles, Dauerhaftes im Gewordenen herauszuarbeiten und auf diese Weise subjektiv ihrem Gerechtigkeitsbedürfnis und objektiv ihrem Ordnungssinn Genüge zu tun. Vom gewaltsamen Umsturz wandte man sich ab, um in allmählicher Anpassung und Fortentwicklung das Ideal (Revolution — Evolution!) zu finden. Die Formen, innerhalb deren diese Entwicklung stattfindet, sind die Gesetze, die sie mit mehr oder weniger Sachkunde und Glück formulieren. Das Ganze aber, in dem die Staaten sich entfalten, die selbst ein Rivarol mit geheimnisvollen im Himmel verankerten Schiffen vergleicht (Ranke!), ist die Natur. Es ist aber nicht mehr die verweltlichte Natur Holbachs, sondern die der anhebenden Romantik, bei der die Geheimnisse und Wunder Hintergrund und Begleitelement aller Gesetzlichkeit sind. (Vgl. die Natur Zolas und der Neuromantiker!) — —

Ähnlich sind die staatsphilosophischen Anschauungen de Bonalds, Le Plays, Balzacs und in gewissem Sinn auch Auguste Comtes, die alle, so verschieden sie in letzter Be-

gründung und Einzelausführung sein mögen, die politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen vom Ganzen, von der Gemeinschaft und Herrschaft, nicht vom Menschen her ableiteten und so zur Anerkennung und Pflege der Autorität und der Tradition kamen.[50])

f) Renan.

Ganz anders als bei diesen Männern ist bei Ernest Renan (1823—1893) schwankende Reaktionsgesinnung aus weitest ausgreifender, umstrittenster wissenschaftlicher Tätigkeit herausgewachsen. Dieser Stimmungsumschwung von einseitigster Fortschrittlichkeit zu verhüllter Rückschrittlichkeit, der in Taine noch ausführlich dargestellt wird, verdient auch in der Renanschen Färbung wenigstens eine kurze Behandlung.

Nach seinem Austritt aus dem Seminar vertrat Renan zunächst die Grundforderungen einer in die Zukunft schauenden, auf Wissenschaft bauenden Demokratie, indem er insbesondere dem Volke „schöpferische Spontaneität" zuerkannte. Und schon hatte sich der junge Gelehrte, von Ozanam („Etudes germaniques") u. a. auf die Ergänzungsbedürftigkeit des französischen Geistes hingewiesen, der deutschen Forschung zugewandt.[51]) „Deutschland war mein Lehrmeister gewesen; ich hatte das Bewußtsein, ihm das Beste zu verdanken, was in mir war."[52]) Dieser Einfluß wirkte ähnlich wie der Demokratismus vorwiegend in weltbürgerlichem Sinne.

Aber auch ihm blieb die Wendung vom „Weltbürgertum zum Nationalstaat" nicht erspart. Die philologisch-historische Methode brachte ihn immer mehr dazu, neben dem Allgemeinen, dem Vernunftgültigen, dem Gesetzmäßigen, auch das Besondere, das Erfahrungsgültige, das Ein-

malige und Unberechenbare zu sehen.[53]) So lernte der Ernüchterte von 1848, der Beamtete der Folgezeit, der treue Bretone die Werte der nationalen Tradition, der provinzialen Eigenart schätzen. Er behielt zwar die Idee eines organisch sich enthaltenden Menschheitsganzen „eines ungeheuren Organismus, der eine göttliche Arbeit vollbringt",[54]) bei, aber mehr abstrakt. Unter dem Einfluß seiner deutschen Studien und Gobineaus konkretisierte sich sein typversessenes Denken mehr und mehr auf ein Rasse- und Volksganzes. Germanismus wurde seine Losung, der bis zu einem gewissen Grade „sich verkennender Keltismus" (Dupouy) gewesen sein mag. Die Überzeugung von der Überlegenheit der arischen bzw. germanischen Rasse und die Entdeckung der kulturbildenden Elemente in der germanischen Völkergeschichte machten aus dem Demokraten der Frühzeit einen Aristokraten, der in der Klassenhierarchie mit monarchischer Spitze das Ideal der Gesellschaftsorganisation erblickte.[55]) Noch wichtiger für ihn war die Erfahrung, die er machte, als er das Werden und Wirken des deutschen Nationalbewußtseins verfolgte und ihm dabei an einem praktischen Beispiel vordemonstriert wurde, wie der Geist germanischer Tradition, Disziplin, Hierarchie und angestammter Treue verjüngend und neugestaltend wirkte. „Herr von Savigny", so schreibt er, „hat gezeigt, daß einer Gesellschaft eine Regierung nottut, die von außen, von jenseits, aus der Vorzeit stammt, daß die soziale Macht nicht ganz und gar aus der Gesellschaft herrührt, daß es ein philosophisches, historisches, (wenn man will, göttliches) Recht gibt, ohne das die Nation zugrunde geht."[56]) Als in den Jahren 1870/71 dem deutschen Volke die reifen Früchte dieser vorbereitenden Arbeit in den Schoß fielen,

da erkannte er, daß „der Sieg Deutschlands der Sieg des disziplinierten über den undisziplinierten Menschen, des ehrerbietigen, sorgfältigen, achtsamen, methodischen Menschen über den, der es nicht war, gewesen ist.“[57]) Und der Patriot schrieb sein merkwürdiges Buch über „Die intellektuelle und moralische Reform“ (1872), das wie ein erratischer Block auf dem weiten Feld seiner Lebensarbeit liegt, das den Demokraten und Republikanern ein Stein des Anstoßes ist, weil es ihren Lieblingsideen „lästige Wahrheiten“ gegenüberstellt, die die Rettung des Vaterlandes herbeiführen sollten. Taine sprach am 17. März 1871 in einem Briefe von dem Buch als von vier großen politischen Artikeln, die Renan ihm geliehen habe, die er aber wahrscheinlich nicht veröffentlichen werde: „Das ist lose zusammengefügt, abstrakt, nicht sehr gut. Er vernachlässigt sich. Es stecken zwar immer noch viele Gedanken drinnen. Aber seine Aufstellungen würden abstoßen; er ist ganz offensichtlich für die Wiederherstellung des Königtums und des Adels, um Preußen besser nachahmen zu können.“[58]) Das Buch wurde mißverstanden und sehr bald vergessen, weil es in der Tat nicht aus einem Guß ist. Nichtsdestoweniger haben jetzt Traditionalisten und Neumonarchisten „mit vollen Händen in diesem gewagten, mit Scheinwahrheiten gefüllten Buch geschöpft.“[59])

g) Melchior de Vogüé.

Zwischen diesen Vorläufern des Nationalismus und den Meistern der nationalistischen Tat stand Melchior de Vogüé, der Januskopf, dem die Stimme seines Geschlechtes die Ritterwacht am Fuße des heiligen Berges der Tradition zuwies, den Temperament und Tatkraft

aber mitten hinein in den Strudel der vorwärtsdrängenden Kräfte riß. Der Generation, die „durch die Analyse erschöpft, ausgetrocknet war", zeigte er schon den Weg zur Tradition zurück, als er in seinem epochemachenden Buche „Le Roman Russe" (1886) den „Untergründen, den Nebenströmungen des Lebens" nachging und in den großen Russen Puschkin, Gogol, Turgenieff, Dostojewski „den Sinn für das Geheimnisvolle und für die verborgenen Quellen" wieder entdeckte. Er verstand es, seine Leser einen Lebenskern schauen zu lassen, in dem jede Erscheinung gegründet und verankert ist. Und er gewann mit seiner Propaganda für Mitleiden, Menschlichkeit und moralischen Fortschritt zahlreiche Geister zu einer Zeit, wo andere mit anderer Argumentation nichts oder nicht viel erreicht hätten. Zu einer Zeit, wo Taine ihm das melancholische Wort schrieb: „Ich gehöre einer Generation an, mit der es zu Ende geht; ersetzen Sie uns! In der Politik und in den öffentlichen Angelegenheiten werden Sie keine Mühe haben, es besser oder wenigstens minder schlecht zu machen."[60]) Melchior de Vogüé war Demokrat und Republikaner oder vielleicht, besser gesagt, „Ralliierter" im Sinne der Politik Leos XIII., weil er die Wiedereinführung der alten Staatsform für unmöglich hielt und sich darum der Republik anschloß. Paul Bourget meinte, es scheine, als habe er immer gefürchtet, durch das Vorurteil in seinem Wirken behindert zu werden, wie es seit Tocqueville so vielen Aristokraten ergangen war.[61])

Diese fortschrittliche Gesinnung hinderte ihn aber nicht, dem Kernstück der Demokratie, dem Parlamentarismus, den Kampf anzusagen, nachdem er als Abgeordneter hinter die Kulissen gesehen hatte. („Les Morts qui parlent.") So

wurde in wachsendem Maße die Wiedereinstellung der Tradition in das Leben Frankreichs sein Ziel, und er hat sicher viel zur Schaffung einer dem Nationalismus günstigen Atmosphäre beigetragen. Als dann freilich unter dem Einfluß von Maurras diese Rückbildung immer positivistisch-reaktionärer wurde, machte er kein Hehl daraus, daß dies nicht nach seinem Geschmack sei. Charakteristisch hiefür ist, was er 1908 als einzig Überlebender einer Gruppe, die so lange Zeit die Redaktion inspiriert hat, und als der Hüter eben dieser Tradition gegen Charles Maurras und die Action française schrieb, um die altbewährte Methode der Männer des Correspondant zu verteidigen: „Die leitende Gruppe des Correspondant setzt sich aus Franzosen verschiedener politischer Überzeugung zusammen; sie sind zusammengeschlossen durch das religiöse Band eines gemeinsamen Glaubens und einer gleichen Unterwerfung unter die Gesetze der katholischen Kirche. Ihr Ziel ist die Ausbreitung der religiösen Wahrheit und die Verteidigung der religiösen Interessen in ihren Beziehungen zu der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist der Ansicht, daß in der französischen Gesellschaft, so wie sie sich nach den politischen und sozialen Revolutionen des letzten Jahrhunderts herausgebildet hat, das den religiösen Interessen günstigste Regime der gemeinrechtlich begründete Zustand der Freiheit ist, wenn dieses nur weitherzig genug ist, daß die religiöse Aktion sich voll auswirken kann."[62])

II. Die Stellung Hippolyte Taines in der Vorgeschichte des modernen Nationalismus.

Die Männer, die soviele innerlich Schwankende, aus der dekadenten, kosmopolitischen Haltung wieder zu innerer Geschlossenheit um die nationale Tradition geführt haben: A. Sorel, E. Boutmy, Brunetière, Melchior de Vogüé, Bourget, Barrès, Maurras, um nur einige zu nennen, waren fast alle direkt oder indirekt beeinflußt von Hippolyte Taine, der seinerseits in der großen Krisis von 1870/71 den Weg aus abstrakter Fortschrittswelt in die lebendige Schicksalsgemeinschaft der Nation zurückgefunden hatte. Von Liebe zum Vaterland, von Sorge um seine Ehre und seine Gesundung getrieben, hat er es unternommen, in einem großangelegten Geschichtswerk: „Die Ursprünge des zeitgenössischen Frankreichs" (1876—1893) sich selbst und seinen Landsleuten die Augen zu öffnen über die Ursachen, die den Verfall Frankreichs herbeigeführt haben, und die Heilmittel zu zeigen, die den Wiederaufbau ermöglichten. Durch dieses aufsehenerregende Werk hat er vielen, die gleich ihm von den Erlebnissen des Zusammenbruchs versehrt und verkrampft waren, neue Wege gewiesen und neue Ziele gesteckt und dadurch gewaltig auf die Bewegungsrichtung des französischen Geistes gewirkt. „Die Schaffenden arbeiten in ihrer Mehrzahl heute", schrieb Melchior de Vogüé, „in der tiefen Furche weiter, die Taine mit seinen ‚Ursprüngen' gezogen hat."[1]) Paul Bourget bezeichnete dieses Buch als „den Ausgangspunkt des Wiederauflebens der konservativen

Ideen".[2]) Und sogar sein großer Gegner Aulard konnte nicht umhin, von diesem Werk zu sagen, daß es ihm „den Ruhm, den großen literarischen Ruhm, den europäischen menschlichen Ruhm" eingebracht habe.[3])

a) Allgemeine Bedeutung der vaterländischen Wendung Taines.

Die Wendung vom Progressismus zum Traditionalismus machte nun nicht ein beliebiger Gelehrter, sondern Hippolyte Taine, der bis dahin der Führer des philosophischen Radikalismus war, der 1856 gleich mit seinem ersten Werk über „Die klassischen Philosophen" dem offiziellen Spiritualismus die Todeswunde beigebracht hatte; der Vater der Milieutheorie, die es ermöglichen sollte, endgültig auch die Geisteswissenschaften naturwissenschaftlich zu behandeln, der in einer fünfbändigen „Englischen Literaturgeschichte" (1863) und in einer „Kunstphilosophie" (1865—69) diese Theorie mit großer Gelehrsamkeit und Folgerichtigkeit angewandt hatte; der eben noch in seinem zweibändigen philosophischen Hauptwerk über „Den Verstand" (1870) kühn auch die letzten Substanzen der alten Psychologie ausgemerzt und das Ich in einer Reihe seelischer Vorgänge zerspalten hatte; der Bahnbrecher der deutschen wissenschaftlichen Methode und der englischen positivistischen Gedankenwelt in Frankreich, der in demselben Geiste wie Buckle, Darwin, Mill, Spencer in England, wie Du Bois-Reymond, Wundt, Häckel in Deutschland, in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der großen antimetaphysischen Welle in Europa den Weg bereiten half; der durch seinen glänzenden Stil, durch die durchsichtige Architek-

tonik seiner Bücher, durch seinen Bilderreichtum auf philosophischem Gebiete das erreichte, was der schwerfällige Comte und sein Schüler Littré nicht erreichten: die Ablösung der romantischen durch die realistische Betrachtungsweise, der geistige Vater Zolas und der „brutalen Literatur", wie J. J. Weiß den Naturalismus nannte.[4])

Diese Wendung war keine vorübergehende Aufwallung, kein Stimmungsrausch, der verebbte wie bei Renan. Sie war nicht dilettantisches Mitreden eines wandlungsfähigen Charakters, sondern der Durchbruch von Wesenstendenzen, die nun mit zäher Inbrunst festgehalten und in dreiundzwanzigjähriger entsagungsvoller Gelehrtenarbeit begründet wurden. Das Ergebnis war das schon genannte elfbändige Werk über „Die Ursprünge des zeitgenössischen Frankreich" (1876—93), ein Werk, das 1909 schon in 27. Auflage vorlag. Bestürzung ob dieser unerhörten Wendung erfaßte die Kreise, die bis dahin in der „Legende" gelebt hatten. Wie ein Pflasterstein in einen Präzisionsmechanismus, so fiel es nach Augustin Cochins prachtvollem Ausdruck in die sorgsam gepflegte revolutionäre Verteidigungsstellung, als deren Wortführer heute Aulard und Seignobos gelten.[5]) Unter dem Druck dieses außerordentlichen Denkeransehens geriet die gegenrevolutionäre Gedankenwelt der Rivarol, Mallet du Pan, de Maistre, de Bonald, Comte und Balzac, die bis dahin geschlummert oder nur in abgeschlossenen Kreisen schüchtern gehütet wurde, in lebhaftere Bewegung, und alle die, die nach individueller Rettung und sozialer Wiederaufrichtung ausschauten, Bourget und Brunetière, Barrès und Maurras hatten es eilig, den neuen Wind, der aus dem unverdächtigen Reiche fortschrittlicher Wissenschaft wehte, in ihre Segel zu nehmen.

Wie ein Magnet zog der neue Taine die müde, pessimistische, aus dem Geleise geworfene, nach Symbol und Erlösung strebende Intelligenz an. Die französische Tradition begann ihre Kinder wieder unter ihre Fittiche zu sammeln, da eben eine geräuschvolle Politik auch die zweite Säule derselben, die Kirche, aus Schule und Staat zu entfernen sich anschickte.

b) Die seelische Lage Taines vor 1870/71.

Der Frontwechsel Taines hatte um so größeres Aufsehen erregt, als in den bisherigen Werken von den genannten antirevolutionären Wesenstendenzen kaum etwas zum Ausdruck gekommen war. Wie Stendhal und Gautier hatte er es sich grundsätzlich versagt, sein persönliches Empfinden mitsprechen zu lassen. Es ist besser, der Gefühllosigkeit bezichtigt zu werden, meinte er. Und doch wußte er F. Charmes Dank, daß er als erster ihn nicht mit einer scharfen, unempfindlichen Stahlmechanik verglichen habe.[6]) „Wissenschaft, Freiheit, Ehre," das waren die Altäre, auf denen er opferte,[7]) opfern mußte zu Beginn des zweiten Kaiserreiches, wo der einzige Weg, auf dem man gehen konnte, ohne sich zu beschmutzen (und ohne zu kriechen), der der abstrakten Entdeckungen war.[8]) Weite Gebiete seines Seelenlebens konnten so gar nicht bekannt werden. Den Konservativen war er der gottlose Zertrümmerer der Tradition. Das kam vielleicht am schärfsten 1863 in einer „Warnung der Jugend und der Familienväter vor den gegen die Religion gerichteten Angriffen einiger Tagesschriftsteller" zum Ausdruck, in der der Bischof Dupanloup ihm nicht bloß Leugnung Gottes, sondern Verhöhnung dieses erhabenen Namens und Verspottung der

theologischen Moral vorwirft,[9]) derselbe Bischof übrigens, der nach Erscheinen des ersten Bandes der „Ursprünge" mit ihm Frieden schloß und ihn in seinen gegenrevolutionären Forschungen unterstützte.[10]) Den Demokraten war er der umjubelte Bahnbrecher des Fortschritts. Beiden der scharfe, nüchterne, gefühlsfreie Logiker und Determinist, der, Spinoza folgend, den Menschen einmal bestimmt hatte als „ein im Marsche befindliches Theorem", die Sonate als „einen schönen Syllogismus", die menschliche Geschichte als eine „konkrete göttliche Geometrie", das Recht als eine „Geometrie a priori" und den Ursprung der Dinge als „ewiges Axiom im Gipfel der Dinge".

Und doch war dies nur der halbe Taine. In der Tiefe des Gemütes lebte, nur den nächsten sichtbar und nur an ganz seltenen Stellen seines Schrifttums durchschimmernd, ein anderer Taine, der seines Lebens beste Kräfte der gesunden Tradition seiner gutbürgerlichen Provinzfamilie verdankte, dem feinste seelische Empfindungsfähigkeit und überquellende poetische Bildhaftigkeit des Schauens eigen war. Seine Korrespondenz offenbart einen stark verwurzelten, rührenden Familiensinn. Nach einem Besuch bei seiner Großmutter in Rethel stellte er fest, daß die alten Sitten ihm gefielen, weil sie natürlich seien: „Im Grund meiner Seele finde ich etwas vom Retheler, den Familiengeist."[11]) Selten wohl hat ein Sohn seine Mutter glühender verehrt, seinen Schwestern liebevoller geholfen als dieser Umwerter aller Werte. Mitten in seinem jugendlichen Voranstürmen fragte er sich noch, ob er das Alltagsgeleise verlassen dürfe und stellte eindeutig fest, daß „der Familienkreis der beste Aufenthaltsort ist."[12]) Er ist das Gegenteil des Großstädters, des Asphaltmenschen. Immer wieder erscheint ihm „das

Land als das Opium für die gequälten Gehirne".[13]) Ebenso fest stand ihm jederzeit das absolute Eigentumsrecht, das zum unveräußerlichen Bestandteil französischer Familientradition geworden ist, aber von Taine im Sinne der Naturrechtler als vorstaatliches Menschenrecht aufgefaßt wurde.[14]) Man versteht so, daß er immer ein scharfer Gegner der Sozialisten war: „Die sozialistischen Philosophen haben sich grundsätzlich nur auf die Liebe berufen, was zur mystischen Epoche Christi gut war; sie haben die Unabhängigkeit und Göttlichkeit des Individuums angegriffen, was der ganzen modernen Bewegung widerspricht; sie haben die materielle Wohlfahrt gepredigt, was Bauernkriege, aber keine Staatsumwälzungen erzeugt."[15])

Dieser Traditionssinn ist so stark, daß er die Zerschlagung der Organisationen und Assoziationen durch die Revolution und die dadurch bedingte Vereinzelung der Menschen bedauerte, weil so aller „lokaler Liberalismus", wie er es nennt, alle Selbstverwaltung als Gegengewicht gegen die zentralistische Bürokratie vernichtet wird: „Nach meiner Ansicht," schrieb er 1867, „ist unsere Rolle beendet, wenigstens bis auf weiteres; die Zukunft gehört Preußen, Amerika und England . . . Wir sind voran gewesen, weit vor den anderen voraus in der Richtung der Aufwärtsentwicklung; wir haben die Vorherrschaft (le principat) in Europa gehabt; wir haben die Gleichheit verkündet und angewandt . . . Das ist reiner, edler Wein; aber wir haben zuviel von dem unsrigen getrunken, und nun sind wir erschlafft und im Rückstand . . . während die Nachbarn, die Wasser in ihr Getränk getan haben, das Gleichgewicht bewahren und uns überholen."[16])

Diese Anschauungen waren aber vor 1870 grundsätzlich individualistisch orientiert. Die Gemeinschaft als solche, der Staat als solcher waren ihm fernste Dinge. Er fühlte sich als Franzose, aber sozusagen formal: „Meine geistige Form ist französisch und lateinisch; die Ideen in regelmäßigen Reihen fortschreitend nach Art der Naturforscher ordnen,"[17]) das bezeichnet er als seine oratorische, klassische Grundanlage. Der Inhalt dieses Klassizismus war ihm vor den Kriegs- und Kommune-erlebnissen unzugänglich. Denken, erkennen und seinen Geist mit den Bildern der Welt anfüllen, bekannt und berühmt werden, das war sein Lebenszweck: „Wenn nur mein Gehirn gefüllt ist, mag es im übrigen gehen, wie es mag. Ich bin sicher, mich nicht zu langweilen."[18]) *Αυτάρκης καὶ ἀπαθής* zu sein, war sein Ideal.[19]) Er möchte sich „den gegenwärtigen Dingen vollständig entziehen, einzig in der Welt der Allgemeinideen leben, nicht mehr handelnde, sondern nur zuschauende Person sein". Die Republik des Geistes war seine Heimat: „Ich versuche, mich über die Gegenwart hinwegzutrösten, indem ich die Deutschen lese. Sie sind in Bezug auf uns das, was England zur Zeit Voltaires in Bezug auf Frankreich war. Ich finde da Ideen, zu deren Aufarbeitung ein ganzes Jahrhundert nötig ist ... Die Ideen haben das Gute wenigstens, daß sie uns zu Brüdern machen."[20]) Er sprach von „einer einzigen Kultur", an der alle Völker der Erde im Verlaufe der Geschichte mitgearbeitet haben.[21]) „Während die Preußen," schrieb er noch am 24. April 1870, „jetzt ebenso eng eingestellt sind wie wir 1810, haben wir die kosmopolitischen Sympathien Goethes und Schillers aufgenommen."[22]) Weil er glaubte, daß sein politisches und religiöses Ideal (der englische Konstitutionalis-

mus und der liberale Protestantismus) in Frankreich unmöglich seien, hatte er kein Interesse an praktischer, sozialer oder politischer Arbeit, sondern wandte sich immer wieder der Welt des reinen Gedankens und der (literarischen) Beförderung der Volkswohlfahrt zu und blieb im Grunde der Artist und Szientist, als der er so lange gegolten hat, der große Stilkünstler und Systembauer, der aber auch nicht verschmähte, die elegante Welt zu studieren.[23]) Die Erlebnisse, die ihn beim Studium des „angenehmen, nett mondänen Lebens" überrumpelten, hat er in seinen „Notes de Paris" so realistisch grell geschildert, daß Sainte-Beuve starke Bedenken äußerte wegen der Anstößigkeit. Und er hatte wohl selbst Furcht vor seinen Notizen: „Sie sind wenig patriotisch, gar nicht froh und noch weniger ehrfürchtig." Es war das erste „zeitgenössische Frankreich".[24])

Faguet hatte Taine einst als reinen Positivisten, als Positivisten ohne Mystizismus bezeichnet und behauptet, niemand sei weniger religiös gewesen. Ich möchte mit Giraud daran festhalten, daß er im tiefsten Grunde religiös, vielleicht sogar unverbesserlicher Romantiker gewesen ist; dem Zug der Zeit folgend, ist er Positivist geworden, hat aber immer wieder in charakteristischen Wendungen und Gestaltungen, in Einseitigkeiten und Übertreibungen die Leere und Unerfülltheit seiner sehnenden, ins Unendliche verlangenden Seele offenbart. Ähnlich wie Nietzsche schwärmte der von übermäßiger Gehirnarbeit frühzeitig ermattete Denker in der Kunst für „die heroische oder die entfesselte Kraft".[25]) Er lebte gern in der Traumwelt. Sein Onkel machte ihm schon früh den Vorwurf, daß er die Dinge nicht als positiver Mensch ansehe, und daß er nicht glücklich zu sein verstehe.[26]) Er sah dies

selbst ein: „Mein Unglück ist, daß meine Wünsche höher gehen als mein Geist . . . Es steckt also ein Kern ständiger, notwendiger Traurigkeit in mir.“[27]) Der „Lebensüberdruß“, der „Spleen“ des Romantikers saß auch ihm im Fleisch. Er spürte zuzeiten, daß die rationalistische Basis, auf der er sein Leben aufgebaut hatte, zu schmal ist. Er fühlte zuweilen seine Seele „ausgetrocknet von Abstraktionen.“[28]) Es kam eine Zeit, wo die Wißbegier, die ihm der ganze Mensch zu sein schien, nur noch ein Trümmerstück war.[29]) Dasselbe meinte Sainte-Beuve, da er bedauerte, daß Taine sich nicht hinlänglich Rechenschaft gegeben habe von der Beziehung der Bücher und Ideen zu den lebendigen Personen und dem Abstand, der zwischen ihnen besteht. Immer stärker wurde die pessimistische Note in seinen Schriften: „Zwischen 20 und 25 Jahren ist eine Saite in mir gesprungen; ich habe vergeblich versucht, sie zu flicken.“[30]) Was ihn innerlich zusammenhielt, war seine „alte Gewohnheit zu arbeiten und dann und wann ein Auftrieb der Phantasie mit Eitelkeits- und Hochmutsregungen“, wie er selbst gestand. „Alles ineinander gerechnet, Lust und Schmerz, finde ich beim Abziehen hundertmal mehr Schmerz als Lust . . . Wir haben zwei Wesen in uns, ein skeptisches, spottfrohes Bewußtsein, das belustigt die primitiven Gewohnheiten und Neigungen betrachtet und bespöttelt. Die Gewohnheiten und Neigungen gehen weiter unter dem Hagel der Spöttereien. Und wir handeln ernsthaft, ohne uns ernst zu nehmen.“[31])

Diese Zerspaltenheit und Unerfülltheit äußerte sich in dem Bedürfnis nach Ausgleich, nach Erfüllung durch ein Höheres, in dem Bedürfnis nach Erlösung. Meist mag er dieses Bedürfnis in Lektüre und Arbeit erstickt

haben. Dann konnte er glücklich sein, wie er uns selbst offenbarte.[32]) Taine war aber nicht bloß Logiker, er war auch Dichter. Seine glühende, nach künstlerischer Gestaltung ringende Seele konnte sich nicht immer in trockene Einzelarbeit einspannen lassen. Oft sprengte ein Tiefstes in ihm den engen positivistischen Rahmen und trieb ihn an, ein Absolutes zu setzen und sich ihm anbetend hinzugeben. Bald versuchte er es mit der Wissenschaft oder der Philosophie, was ihm grundsätzlich dasselbe ist, bald mit der Natur, bald mit der Kunst. Er sprach selbst einmal von dem „Studium", „den Künsten", „der Natur" und „dem Unendlichen, das allein die unermeßliche Liebesfähigkeit erschöpfen kann".[33]) „Mit meiner Anbetung der Vernunftwahrheiten und meinem unbedingten Vertrauen in die Macht des Verstandes gleiche ich einem Katholiken, der nur von der Kirche und dem Glauben zu sprechen weiß."[34]) „Diejenigen, die leugnen, daß dieser Gott angebetet werden kann, kennen nicht die Wonnen der Wissenschaft."[35]) Ja, er glaubte, seine neue Religion der Wissenschaft werde einmal die traditionelle ersetzen können. Freilich erst, wenn alle sich zu ihr bekennen, und das wird lange dauern.[36])

Was sein Geist in der Wissenschaft fand, das suchte sein Gemüt in der Natur. Dieser Stoiker, der die Menschen besonders wegen ihrer albernen Vorurteile verachtete und nur die Menschennatur im allgemeinen und die Menschheit bewunderte, war ein glühender Naturfreund. „Ich habe gespürt, wie mein Herz schlug und meine ganze Seele zitterte vor Liebe zu diesem so schönen, stillen, großen, seltsamen Wesen, das man Natur nennt."[37]) Die Erhabenheit der Natur bringt seinen Gedanken und Leidenschaften den Frieden. Er empfand äußerste

Befriedigung, wenn am Busen der Natur der Logiker in ihm schwieg und dem Kind Raum gab.[38]) Doch all das waren keine organischen Lösungen des in ihm vorhandenen Spannungszustandes.

c) Die vaterländische Wendung in und nach dem Kriege.

Der Zwiespalt zwischen denkendem und fühlendem Ich, zwischen aufgeklärten Ideen und primitiven Stimmungen war ungelöst, als der Krieg von 1870/71 ausbrach und ihn, den Stubengelehrten von gestern, in die Welt der Wirklichkeit warf, wo er erkennen mußte, daß „die Interessen und Leidenschaften die Menschen regieren,"[39]) wo er alsbald die besondere positivistische Einstellung auf die abstrakte Naturgesetzlichkeit des Makro- und Mikrokosmos aufgab und die konkrete geistesgeschichtliche Welt in Gegenwart und Vergangenheit betrachten und würdigen lernte. Und so zeigte sich ihm bald ein neuer Weg, der Weg der entsühnenden Hingabe an die Gemeinschaft, den er um so leichter betrat, als er tiefen konservativ-traditionalistischen Trieben in ihm entsprach, die durch mehrere fruchtbare Reisen nach England und kurz vorher noch durch seine Verheiratung verstärkt worden waren. Nicht ohne Bedauern vielleicht, aber ohne sich zu bedenken, gab er den Plan, ein Buch über Deutschland zu schreiben, auf und machte seine Seele weit offen für alle Erlebnisse, die der Krieg an ihn heranbrachte.

Was in ihm in der folgenden Zeit vorgegangen ist, drückte er an einer Stelle der „Ursprünge" verallgemeinert einmal so aus: „Die Idee des Vaterlandes ist sehr tief in sein (des echten Franzosen) Wesen eingedrungen,

und bei Gelegenheit wird sie in feuriger Leidenschaft, in langandauernden Opfern, in heroischem Wollen zum Vorschein kommen."[40]) Dieses heroische Wollen bewies Taine im Interesse des Sieges, später im Interesse der Wiederaufrichtung seines besiegten Vaterlandes. Das Vaterland ist ihm lebendigste Wirklichkeit geworden, er liebte es fortan mit „stiller, aber leidenschaftlicher Zärtlichkeit"; das Weltbürgerliche seines Wesens war im Winde verweht. „Bei mir ist das Gefühl für das Unglück des Vaterlandes so lebhaft, daß ich das Schöne wirklich nicht mehr in mich aufnehmen kann," schrieb er am 19. November 1870 an seine Mutter.[41]) Er verlernte aber nicht bloß das Schöne zu sehen; seine Seele wurde, wie er am 28. Dezember berichtete, an manchen Tagen wie eine Wunde: „Ich wußte nicht, daß man so an seinem Vaterlande hängen kann."[42]) Als Elsaß-Lothringen verloren ging, da entrangen sich dem Deutschenfreund von gestern die bitteren Worte: „Kein Mensch, der Herz und Gewissen hat, kann sich mit diesen Gedanken abfinden; es handelt sich ja hier nicht um Eigenliebe, sondern um Pflicht. Wir hoffen, daß in zehn Jahren alle Unterdrückten Europas gemeinsame Sache gegen eine Monarchie machen werden, die gegenwärtig die Rolle Spaniens unter Karl V. und Philipp II. spielen will."[43]) Er fühlte, wie er unter dem Druck der Ereignisse stark alterte, bemühte sich aber wacker, seinen Mann zu stellen.

Dies war um so schwieriger, als der abstrakte Optimismus, den er vor dem Krieg bekannte, von Anfang an wie weggeblasen war. Schon am 9. August war ihm alles im schwärzesten Dunkel erschienen. Er war ohne Hoffnung.[44]) Die Fehler und Schwächen des

französischen Nationalcharakters und der französischen Einrichtungen kamen ihm deutlich zum Bewußtsein. Und er stellte sich ähnlich wie Friedrich Wilhelm Förster auf den Standpunkt, daß man die gemachten Fehler öffentlich darlegen und bekennen und in den Charakterfehlern die Ursache des Unglücks aufzeigen müsse.[45] In Bezug auf den Charakter des Franzosen hatte er zwar schon 1854 klar gesehen, indem er „die Lebhaftigkeit und Leichtfertigkeit seiner Anschauungen" hervorhob. Sie entstünden und flögen alsbald wieder davon. Im Vergleich zu dem englischen und deutschen sei sein Denken ein blitzartiges Aufleuchten. Wenn er daher die Gegenstände erkennen wolle, brauche er einen Spiegel, der sie festhalte; er betrachte sie in dem Denken eines andern, da er sie selber nicht lange genug in dem eigenen betrachten könne; unfähig nachhaltiger Aufmerksamkeit, die doch erst eigene Ansichten stetiger, persönlicher Art schaffe, habe er eben keine persönlichen Ansichten und nehme die des Publikums: Mangel an Aufmerksamkeit und Konzentration erzeuge Geselligkeit, Eitelkeit, Unbeständigkeit, Sympathie, Verwegenheit, Unterhaltungsgabe.[46]) Während diese Frage ihm damals aber als rein theoretisches, psycho-physiologisches Problem galt, war sie jetzt in leidvollster Wirklichkeit neu und vertieft gestellt. Wie ganz anders mußte er es jetzt inmitten der vaterländischen Not empfinden, daß seine Landsleute „alles amüsant haben wollen", daß sie die Kunst, sich zu langweilen, nicht kennen wie die Deutschen,[47]) daß ein müßiger Dilettant ihnen lieber ist als ein biederer Notar oder ein Drogist[48]), daß sie außerhalb des gewöhnlichen Gleichgewichts den Kopf verlieren und das Übermaß der Er-

wartung, der Aufregung und des Unglücks nicht ertragen können,[49]) daß sie die Gewohnheit haben, sich von andern führen zu lassen, auf das Signal und die Stimme des Führers zu warten.[50]) Dabei meinte er, der Nordostfranzose, wohl in erster Linie den Südfranzosen. Bordeaux sei ganz für Gambetta, das passe gerade zu südlichen Köpfen, schrieb er am 5. August.[51])

Mit Schmerz stellte er diese Nationalfehler besonders in der Politik fest: „In schwierigen Dingen, wie in Fragen, die Regierung, Gesellschaft, politische Verfassung angehen, ist der Durchschnittsverstand des Franzosen unzulänglich; er ist beschränkt, läßt sich durch Worte abspeisen, hält sich für sachkundig und sieht nicht einmal, daß die Frage schwierig und verwickelt ist. Und es fehlt ihm nicht bloß hinreichendes Verständnis, er hat auch nicht die Triebsicherheit des Engländers und im allgemeinen des Nordländers.“[52])

Aus der durch unfähige Führer hervorgerufenen Not erwuchs ihm die Erkenntnis, daß die Demokratie ein Problem, das sie erst möglich macht, nämlich das Führerproblem, nicht gelöst hatte. „Es gibt keine natürlichen Führer mehr, die Masse schwankt, dem Zufall preisgegeben, hin und her unter den rein äußeren Antrieben des Interesses oder der Furcht.“[53]) In den Republikanern sah er die Zerstörer der Tradition, die die natürliche Führerauslese sichergestellt hatte. Jetzt herrsche „Eifersucht und Gleichmacherei“.[54]) Fassungslos stand er dieser Zerstörung gegenüber und fand nur das Wort „Narren“, das zunächst dem Republikaner und Fortschrittler, später dem Jakobiner zugedacht ward. Seine psychologische Methode, sein rasches Urteil, seine

verhaltene Leidenschaft verführten ihn auf diesem Weg zu einem Grundirrtum seiner geschichtlichen Betrachtungsweise, die die soziologischen Verhältnisse viel zu wenig in Rechnung stellte. Diese Urteile erschienen übrigens erst von 1876 ab in den verschiedenen Bänden der „Ursprünge" in der breitesten Öffentlichkeit. Bis dahin finden sich scharfe Urteile im wesentlichen nur in der privaten Korrespondenz. In publizistischen Verlautbarungen sind sie gemildert. So z. B. in einem Brief an das „Journal des Débats" vom 9. Februar 1872: „Nachdem ich lange und aus der Nähe die Geschichte und die Sitten Frankreichs betrachtet habe, glaube ich, daß keine Nation hochherziger ist; nur weiß diese angeborene Hochherzigkeit infolge der alten politischen Einrichtungen in den öffentlichen Angelegenheiten keine Betätigung zu finden, und infolge eines besonderen Zuges des nationalen Temperamentes ist sie niemals von Kaltblütigkeit begleitet; der Franzose braucht Anreiz, Schwung, Ansteckung durch eine erregte Umwelt, Wetteifer und die Vorstellung, daß Blicke auf ihn gerichtet sind. Frankreich gleicht einem Soldaten, der gewöhnlich sich amüsiert, faulenzt, scherzt und auf seine Offiziere schimpft, der aber im Feuer und unter den Augen seiner Kameraden plötzlicher, unvorhergesehener, grenzenloser Hingebung fähig ist."[55]) Die bemerkenswerte Anpassung und Abtönung, die in diesen Worten zum Ausdruck kommen, sind ein Beweis, wie rasch auch der radikalste Franzose zum Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit gegenüber Staat und Gemeinschaft gelangt.

Lernte er so unter dem Druck der Mißerfolge die Schattenseiten des französischen Charakters und der französischen Einrichtungen schärfer ins Auge fassen, so

wurde er, da die Pariser Kommuneaufstände ausbrachen, erst recht pessimistisch in der Beurteilung des Menschen überhaupt. Der Stubengelehrte von ehedem erschrak, da die wilden Raubtierinstinkte im Menschen erwachten und ihn in seinem bürgerlichen Dasein bedrohten. Der „wilde, geile Gorilla" erhob sein Haupt, und der theoretische Glaube des Positivisten an die natürliche Güte und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen schwand dahin, um der wesenhaften Düsterkeit seiner Natur freien Lauf zu lassen. So hart es ihm auch ankam, er mußte den Menschen im Franzosen „grotesk, hassenswert, niedrig, durchaus unverbesserlich" bezeichnen, nachdem er ihn vorher unfähig genannt hatte.[56]) Der Typ des ewigen Revolutionärs trat aus der Tiefe der Gesellschaft immer deutlicher vor sein Auge „des Schwärmers, des Fanatikers, des Mannes mit den abstrakten Grundsätzen, des Entwurzelten, des Träumers, der ein sicheres Rezept entdeckt hat, um vollkommene Gerechtigkeit und vollkommenes Glück auf Erden zu begründen.",[57]) des Ehrgeizigen und Selbstsüchtigen, des Aufsässigen, des Gewaltmenschen, des Strebers[58]). Und bald mußte er aus den „Memoiren des Barons Percy", eines kaiserlichen Militärarztes „mit Betrübnis sehen, daß unsere Soldaten 1807 (Jena), 1808 (Spanien), ebenso geplündert haben wie die Preußen, ebenso brutal und trunksüchtiger gewesen sind. Sie stahlen nicht methodisch, um Schätze nach Hause schicken zu können; aber sie verschleuderten schrecklich viel und zerstörten bubenhaft. Schon 1807 bei Eylau, bei Friedland bestahlen sie die Verwundeten, beraubten sie sich gegenseitig: das eigensüchtige Tier kam zum Vorschein."[59]) Kein Wunder, daß er nun in dem Bestreben, dem Groß-

stadtpöbel aus dem Wege zu gehen, seinen patriarchalisch-ländlichen Neigungen nachgab und aufs Land, in das weltabgelegene Savoyen zog (1872). Das war die natürliche Folge seiner wachsenden Vereinsamung, da er in schärfstem Gegensatz zu den Kreisen trat, die ihn bis dahin als den ihrigen betrachten konnten. Er mußte ja selbst feststellen, daß die ganze Linke seine Bücher totschwieg, weil „man in der Legende bleiben" wollte.[60])

Das war die typische Flucht des Ernüchterten, des Enttäuschten, des Müden aus der grell beleuchteten, brutal zerstörenden Kulturstadt in den heimlich hegenden Schatten der Natur, das war die Ahnung, daß das Leben größer ist und weiter reicht als der mechanistische Großbetrieb und der dürre Begriffsschematismus; das war das leise bohrende Gefühl der Verantwortung, das den radikalen Denker von einst überkam und das am stärksten siebzehn Jahre später nach der Lektüre von Bourgets „Schüler" wirksam wurde.[61])

Trotz all dieser starken inneren Hemmungen bemühte er sich wacker, den Aufgaben der Stunde gerecht zu werden, dem Vaterland zu „dienen".[62]) Patriotismus und Ehrgefühl trieben ihn in gleicher Weise dazu an. Das Doppelgestirn „Wissenschaft und Ehre", das einst ihm leuchtete, wandelte sich ihm jetzt unmerklich in das andere: Vaterland und Ehre. Die Aufgabe, „alles wieder gutzumachen", wies er zwar der jüngeren Generation zu, die in Emile Boutmy und Albert Sorel ihm nahestand. Aber er begriff sich doch auch selbst mit ein, wenn er vorschlug, „Artikel zu schreiben, Vorträge zu halten usw., lehrreich und unangenehm zugleich . . ., um die Kenntnis der Sprachen, der Taktik, der fremden Nationen und der Geschichte zu verbreiten,

um die Leute zu überzeugen, daß man arbeiten, gehorchen, regelmäßig leben müsse und in Sachen des Glücks nicht anspruchsvoll sein dürfe". Er begriff sich selbst mit ein, obwohl er nicht an die Umgestaltung des nationalen Temperaments, die Bergson 1912 feststellen konnte, glaubte. „Und doch," fügte er hinzu, „damit unser Land sich wieder aufrichte, müßte man es erneuern."[63]) Weder sein Pessimismus, noch sein „Widerwille", noch „das Gefühl der Unzulänglichkeit" konnten ihn abhalten, mit der Feder gegen die nationalen Einrichtungen und Charakterfehler anzugehen.[64]) Nachdem er schon im Oktober 1870 im Auftrag des Auswärtigen Amtes zwei größere, der französischen Diplomatie in die Hände arbeitende Artikel für englische Zeitungen geschrieben hatte,[65]) begann er, um ein selbständiges Urteil in politischen Dingen zu bekommen, 1871 archivalische Forschungen über die Restauration und das Julikönigtum.

Am 4. April 1871 „skizzierte er im Geiste sein zukünftiges Buch über das zeitgenössische Frankreich". Es mag ihm, dem fanatischen Psychologen, schwer gefallen sein, das geplante Buch über „den Willen" nicht zu schreiben. Aber angesichts der durch Krieg und Kommune aufgehäuften Ruinen und der geistigen Ratlosigkeit, wo es sich um die nationale Wiederaufrichtung handelte, glaubte er, daß die Stunde nicht mehr der reinen Spekulation gehöre, und daß der Denker wie der Mann der Tat alle lebendigen Kräfte seinem Lande widmen müsse. Unter seinem Einfluß, jedenfalls unter dem Druck ähnlicher Erwägungen wandten sich damals die Schüler und Freunde Taines Albert Sorel von der Dichtung ab zur Geschichtschreibung, Emile Boutmy von der griechischen Ästhetik zur theoretischen Politik. Fustel de Cou-

langes begann seine „Geschichte der politischen Einrichtungen des alten Frankreich" und Anatole Leroy-Beaulieu seine Studien über Rußland, auch diese beiden aus nationalpolitischen und nationalpädagogischen Gesichtspunkten. Gleich zu Beginn seiner Forschungen entdeckte Taine in der Bibliothek das Buch einer Engländerin, die von 1792—1795 in Frankreich zurückgehalten worden war und die nach ihrer Rückkehr nach England John Gifford ihre Briefe und ihr Tagebuch anvertraute, das dieser 1796 veröffentlichte. Taine veranlaßte eine von ihm durchgesehene Übersetzung, die in den letzten Monaten des Jahres 1871 als Feuilleton der Zeitung „Le Français" erschien. Der Lärm, der in den Zeitungen der Linken über dieses revolutionsfeindliche Buch gemacht wurde, und die Anschuldigungen, die gegen Taine erhoben wurden, waren ein charakteristischer Auftakt für seine ganze folgende Wirksamkeit. Schon während seines Aufenthalts in Pau (November 70 bis März 71) hatte die Gegnerschaft gegen die triumphierende Demokratie solche Fortschritte gemacht, daß er eine Abhandlung gegen das allgemeine Wahlrecht schrieb.[66]) Später veröffentlichte er dann noch einen Brief an die Zeitung „Le Temps" über die Verbreitung beziehungsweise Verleihung gemäßigter Zeitungen und einen an das „Journal des Débats", in dem er eine freiwillige Vermögensabgabe zur Bezahlung der Kriegsentschädigung vorschlug. „Das Wesentliche in diesem Augenblick ist es, dem Ausland zu zeigen, daß die Franzosen an Frankreich hängen; es gibt kein besseres Mittel, um geschont und geachtet zu werden . . ." Der Erfolg einer freiwilligen Vermögensabgabe wird zeigen, „daß die 36 Millionen Franzosen keine Herde sind, die unter einem beliebigen Hirten aufs Geratewohl dahin-

marschiert und die die Straßenräuber nach Belieben scheren und unter sich teilen können. Man wird sehen, daß die Herde, wenn es nötig ist, von selbst sich in Reih und Glied stellen und die Hörner zeigen wird.“[67])

Im Sommer 1871 nahm Taine mit besonderem Interesse teil an den Vorbereitungen zur Gründung der „Ecole libre des sciences politiques“, die sein junger Freund Boutmy plante. „Wir sind im Begriff, in Paris durch private Sammlungen eine freie Schule zu gründen, in der die politischen Wissenschaften gelehrt werden. Ich sehe viele Leute, die merken, daß ihre Pflicht und ihr Interesse nach dieser Seite hin gehen. So fange ich denn an zu hoffen.“[68]) Am 17. Oktober 1871 veröffentlichte er einen Artikel im „Journal des Débats“, der die Ziele der neuen Einrichtung auseinandersetzte. Es sollte, um die Heranbildung selbständiger politischer Führer zu ermöglichen, jeder Einmischung von seiten der Regierung ein Riegel vorgeschoben werden, da man das Fiasko einer ähnlich gerichteten Schule im Jahre 1848 gerade daraus herleiten zu müssen glaubte. Am 11. Januar 1872 hielt Taine die Eröffnungsvorlesung und blieb neben Boutmy, Paul Leroy-Beaulieu, Levasseur, Paul Janet, Albert Sorel bis zu seinem Tode Mitglied des Verwaltungsrates und eifriger Förderer des Unternehmens. „Niemals hatte ein Geist, der ganz im Reich der Spekulation gelebt hat, ein lebhafteres Empfinden für die Notwendigkeiten einer praktischen Arbeit,“ schrieb mit Bezug auf diese seine Tätigkeit sein Mitarbeiter Boutmy in einem Büchlein, das dem Andenken Taines, Schérers und Laboulayes gewidmet ist.[69]) Hier wurde der Geist gepflegt, der dann im „Journal des Débats“ einen so charakteristischen Ausdruck fand und findet, der Geist eines maßvollen, vornehmen,

auf Opportunismus und Spezialistentum eingestellten, etwas unsozialen Liberalismus mit stark konservativem Einschlag, wie er zuletzt vielleicht von Faguet in seinem Buch: „Le Libéralisme" vertreten wurde.

Einer ähnlichen Grundrichtung folgte Taine, als er während des Winters 1872 mit Renan, Berthelot, Bréal, Bersot, P. Bert einen Bericht über die Notwendigkeit der Einrichtung bzw. Besserstellung der Landesuniversitäten ausarbeiten half, also auch hier im Interesse der nationalen Wiederaufrichtung der geistigen Selbstverwaltung dienen wollte.

Von den Ereignissen angeregt und von inneren Notwendigkeiten getrieben, vollendete Taine seinen Schicksalsweg vom Ich zur Gemeinschaft. Einst galt sein Streben doch zuletzt nur der Aufrichtung eines weithin leuchtenden Ichs, jetzt aber der Wiederaufrichtung eines in den Schatten gesunkenen Vaterlandes. Gestaltete sich sein Liberalismus, praktischer Werkfreude gehorchend, in der „freien Gesellschaft" der „Ecole libre des sciences politiques" zu einer Art Bollwerk gegen die zudringliche Allmacht der Ämter, so schaute sich sein neuerwachter Konservativismus, den Bedürfnissen nach theoretischer Einsicht folgend, in den Bezirken der Geschichte um nach echten Offenbarungen des Volksgeistes. Hier hoffte er die politischen Grundsätze zu finden, die er schon so lange entbehrte,[70]) aber auch die Wälle und Wehre, innerhalb deren früher der „Gorilla" gezähmt wurde. „Geschichte ist das beste Mittel, um die Forderung des Tages und das Gesetz der Zukunft kennen zu lernen."[71]) So ist denn sein geschichtliches Hauptwerk „Die Ursprünge des zeitgenössischen Frankreich" der mit Herzblut geschriebene Ausdruck einer individuell und kollek-

tiv eingegebenen Reaktion gegen den Revolutionär im Menschen und dessen Hervorbringungen in der Gesellschaft. Es ist gerichtet gegen die romantische, nach Taine unwissenschaftliche Verherrlichung der Revolution durch Historiker wie Thiers und Michelet, die im Interesse einer Ideologie „die Verbrechen einer lächerlich kleinen Minderheit von Schuften und Narren ganz Frankreich aufhalsen" wollten, überhaupt durch die Romantiker, zu denen er den Philosophen Cousin ebenso gut gerechnet wie den Dichter Victor Hugo.[72]) Es ist gerichtet gegen die Verherrlichung der Napoleonischen Kriege, die man erst gegen 1830 zu bewundern anfing, als man die grausigen Einzelheiten nicht mehr sah.[73]) Taine will auf Grund eingehenden Quellenstudiums das wahre Gesicht der Revolution und dahinter die wahre Tradition Frankreichs wiederherstellen, überzeugt, daß ein großer Teil des Unheils davon herrührt, daß das moderne Frankreich mit der alten Tradition des Landes gebrochen hat. Die Franzosen, die seit 1828, dem Jahr, da die zehnbändige „Geschichte der französischen Revolution" Thiers' vollendet vorlag, in der Legende lebten und nach Taine auch weiterhin leben wollten, sollten über das sinnlose Wechselspiel von Anarchie und Despotismus hinausgehoben und befähigt werden, auch in französischer Vergangenheit die Keime des gesunden Konstitutionalismus zu finden, den Taine selbst zuerst in englischer Geschichte entdeckt hatte. Das Werk ist, um ein Wort Bourgets zu gebrauchen, „die Inventur des ererbten Kapitals und die Kritik seiner Verwaltung im 17. und 18. Jahrhundert".

Die Ursache des Bruches mit der Tradition war nach Taine eine falsche Einstellung dem Menschen und der Herr-

schaft gegenüber. Im klassischen Geist fand unser im Zeichen des Notrechts geborener Historiker die schöpferische Formel, von der er alles, geradlinig auf- und absteigend, ableiten zu können glaubte. Er hatte ja in der Geschichte niemals etwas anderes als angewandte Psychologie gesehen. Der Klassizismus hatte bei seinen Schöpfungen den Menschen an sich, den abgezogenen Idealmenschen, den Gattungsmenschen im Auge gehabt, der Demokratismus das Volk an sich zur Herrschaft berufen. Das siebzehnte Jahrhundert hatte, darin noch dem Aristokratismus der Renaissance nahe, im Hofmann eine fiktive Menschengröße geschaffen und verbindlich gemacht; im achtzehnten Jahrhundert hatte die von unten empordrängende Literatensippe, die nicht mehr im Glanze von Versailles sich sonnte und ernüchterten Großstadtgeist atmete, aus demselben Geiste heraus eine fiktive Volksgröße erfunden, ihr die Herrschaftsrechte zugewiesen und in dem Kampf hiefür ihre Daseinsberechtigung zu zeigen versucht. Solange das religiöse und das monarchische Dogma lebendig waren, war der klassische Geist ungefährlich. Als aber das erste durch die wissenschaftliche Weltansicht gestürzt schien (Newton durch Voltaire vermittelt!) und das zweite durch seine Auswüchse abgenutzt war, mußten notwendig der abstrakte Naturmensch, der abstrakte Gesellschaftsvertrag, die abstrakte Volkssouveränität, die abstrakten vorstaatlichen Menschenrechte folgen. Taine sah ein Neues, was die bisherigen Historiker nicht oder nicht in der Schärfe gesehen hatten, das auf den abstrakten Menschen eingestellte „spontan, notwendig" wirkende Ungeheuer, le jacobinisme, das abwechselnd Anarchie und Despotismus hervorruft, das bald die Tradition zerschlagen, bald das Millenium aufrichten möchte. Da

er aber gleichzeitig seine soziologische Bedingtheit übersieht, ist es kein Wunder, daß er nur Narretei, Wahnsinn, Sinnlosigkeit entdeckt. Er führt uns dann, nachdem er alle Etappen der Entartung, insbesondere die Narreteien des Jakobinertums mit unendlichen Einzelzügen und Ziffern belegt hat und die Ideale gestürzt zu haben glaubt, zurück zu dem, was er für die richtige Einstellung hält. Wie die ganze gegenrevolutionäre Schule sucht er die Wirklichkeit, den wirklichen Menschen: „Die Analyse und die Vernunft scheinen mir nur zerstörend zu sein, wenn sie klassisch sind und sich auf den abstrakten Menschen beziehen. Auf den wirklichen, geschichtlichen Menschen, den lebenden, gegenwärtigen Engländer oder Franzosen angewandt, stellen sie seelische Kräfte, Gewohnheiten, Traditionen, Vorurteile, Interessen fest, die als Kräfte ebenso achtenswert sind wie ein Wasserlauf oder ein Gewicht, ebenso schonenswert, und wäre es auch nur aus Klugheit und Sorge, zum Ziel zu kommen."[74]) Nach 1815 wirkten zwar starke Einflüsse in dieser Richtung: Die Anwendungen der Naturwissenschaften, die literarische Verfehmung des klassischen Geistes (durch die Romantik), die Erneuerung aller Geisteswissenschaften durch die experimentelle Methode, das Beispiel und der Einfluß der Staaten, die nach einem andern Typ als dem Gesellschaftsvertrag neugebildet wurden.[75]) Aber leider sei man heute (1881) immer noch nicht so weit gekommen, daß man der Wirklichkeit voll ins Auge sehe. In der Erziehung, in der Rechtslehre, in der Volkswirtschaftslehre, im Journalismus, in der Politik, überall sieht er noch die abstrakte, deduktive Methode im Schwang.[76]) Überall wirken daher Anarchie und Despotismus weiter. „Das Individuum hat keine Achtung vor der Regierung, und

die Regierung hat keine Achtung vor dem Individuum." Das Individuum ist isoliert, zerkrümelt, gemindert, während der Staat zum alles aufsaugenden Riesen geworden ist. Diese Verkümmerung ist um so schwerer zu beseitigen, da die moderne Gesetzgebung das Individuum unfähig gemacht hat, „sich aus eigner Initiative um ein gemeinsames Interesse zu vereinigen". Gewiß will Taine nicht Rückkehr zum unbeschränkten, willkürübenden Königtum und zum Lehnswesen. Aber er hat die Methode Savignys und die Reform Steins für Frankreich gewünscht. Denn die Geschichte zeige deren Überlegenheit.[77]) Was 1789 die Vernunft nicht geleistet habe, das müsse jetzt die Wissenschaft, speziell die historische Wissenschaft, tun: die echte Tradition festlegen und aus ihr die Lehren ziehen, die imstande seien, wie einst so auch fortan das Land zu Wohlstand und Ansehen aufzurichten, d. h. es seiner natürlichen Entwicklung,[78]) die 1789 durch die Annahme des Dogmas von der Volkssouveränität gehemmt worden sei, zurückgeben. Freilich mußte er feststellen, daß durch die lange Dauer des Vergiftungszustandes in diese unnatürliche Entwicklung etwas „Spontanes und Notwendiges" gekommen sei, daß der Krankheitskeim tief im Blut der Gesellschaft sitze und immer neue Zersetzung bewirke, daß insbesondere geringe Geburtenzahl, politische Unbeständigkeit, mangelndes lokales Eigenleben, Rückständigkeit der industriellen und kommerziellen Entwicklung, Traurigkeit und Pessimismus die unverkennbaren Symptome der organischen Erkrankung seien.[79])

Was ist nun die große vitale Wahrheit, die durch die Verheerungen des hemmungslosen klassischen Geistes verloren gegangen ist und durch deren Wiedergewinnung Frankreich wiederaufgerichtet werden kann?

Zerstreute Bemerkungen in den letzten Bänden, namentlich im zehnten, wo die verkümmerten Selbstverwaltungskörper behandelt sind, und im elften, wo die Kirche und die Schule durch das moderne Milieu hindurch verfolgt werden, lassen in etwa erkennen, in welcher Richtung er sich den Wiederaufbau Frankreichs gedacht hätte, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk zu vollenden. Die Triebkraft der modernen Entwicklung ist nach Taine der Fortschritt, wie er durch die experimentelle Wissenschaft bewirkt wird. Sie wird theoretisch ihrem großen Ziel, der Aufstellung allgemeingültiger, nachprüfbarer Gesetze in den Natur- und Geisteswissenschaften, immer näher kommen. Und zwar werden diese analog sein. Sie würden also irgendwie auf die von Bonald dialektisch gesuchte „Législation primitive" und die von Le Play empirisch abgelesene „Constitution essentielle de l'Humanité" hinauslaufen. Der Ausgangspunkt jeder soziologischen Betrachtung ist ihm nun „der ganze Mensch, der unendlich zusammengesetzt und verwickelt" ist. Gegen Ende seines Lebens, da er die ersten Entwürfe zu dem Bande über „Die Familie" schrieb, scheint er immer mehr sich Le Play genähert zu haben. Er beginnt im Familienvater diesen ganzen Menschen zu sehen. Die Dauerfamilie, das Familiengut, die Familienarbeitsstätte, das Familienheim, „um ihrer selbst willen geliebt", treten in den Vordergrund. Der Mann vollendet sich im „schöpferischen, regierenden" Vater, dessen Autorität nicht durch Vertraulichkeit und Affenliebe (paedolâtrie) gefährdet werden darf. Die Ehe wird ein Anfang, der Eintritt in die wahre Bahn, die mit Begeisterung vollzogen werden muß. Die Liebe (psychologisch) ist die der tiefsten Urschicht angehörige Neigung

zur unbegrenzten Dauer des Individuums durch Vereinigung der Geschlechter, „das einzige Mittel gegen den Tod", daher Monogamie, Bedeutung und ununterbrochene Fortdauer der Ehe. Der unsichtbaren Nachkommenschaft gegenüber darf keine Gleichgültigkeit bestehen. Das Eigentum ist nicht Genußmittel, sondern Familienbasis. So kommt Taine der Stammfamilie (famille souche) Le Plays und dessen Ansichten über die Verderblichkeit der im Code Napoléon festgelegten zwangsweisen gleichen Erbteilung nahe.[80]) Und man möchte meinen, daß er auf diesem Weg zur Anerkennung der Familie als des Ecksteins des sozialen Baues gekommen wäre. Wie er schon tatsächlich zur Anerkennung der „autorités sociales" Le Plays gelangt ist, jener „ehrenwerten, gebildeten, unabhängigen, seit mehreren Generationen im Lande ansässigen Leute", die allein als die lebendigen Träger und Darsteller einer gesunden Sozialtradition den verderblichen Einfluß unberufener Schwätzer überwinden können.[81])

d) Der geistesgeschichtliche Sinn der vaterländischen Wendung.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß Taine, indem er seit 1870 von der wissenschaftlichen zur patriotisch-nationalpädagogisch inspirierten Arbeit überging, die typisch konservative Wendung vom Ich zu Gemeinschaft und Geschichte machte. Er, der einst, da er sich vom religiösen Glauben seiner Väter löste, zugab, daß „Stolz und Liebe zur Freiheit" ihn freigemacht hätten,[82]) ließ jetzt ganz demütig sein Verantwortungsgefühl gegenüber der Zeit und seinen Gerechtigkeitssinn gegenüber der Vor-

zeit sprechen. Er verwirklichte in etwa das, was 1871 Le Play nach vierzigjähriger gegenrevolutionärer Arbeit als heißen Wunsch ausgesprochen hatte: „Möchte das Unglück des Vaterlandes meinen Mitbürgern eine Warnung bedeuten vor den herrschenden Irrtümern und sie fähiger machen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden!“[83]) Taine hat viele Irrtümer als solche erkannt. Atheist ist er freilich, um das vorweg festzustellen, bis zum Schlusse geblieben. Mit 28 Jahren hatte er Prévost-Paradol geschrieben: „Teurer Freund, mach uns nicht zu Protestanten, laß uns Voltaireaner und Spinozisten sein!“[84]) Und auf seinem Totenbett gab er Msgr. d'Hulst auf dessen Frage, ob er denn nicht neben der ehernen Naturgesetzlichkeit noch ein Gesetz der Liebe anerkennen könne, die entschiedene Antwort: „Ich stelle mir die Natur wie eine wunderbare, in prächtige Stoffe gehüllte Frau vor, die unbekümmert dahinschreitet, während die Schleppe ihres Kleides Ameisen zerdrückt, die sie nicht sehen kann. Eine von diesen Ameisen bin auch ich. Nun ist die Reihe an mir, zerdrückt zu werden...“[85]) So kam er natürlich nie zur letzten Vereinheitlichung, Durchleuchtung und Verklärung der irrationalen Notwendigkeiten. Und seiner angeborenen Traurigkeit, die immer mehr die Form des theoretischen Pessimismus annahm, bot sich nie ein anderes Heilmittel als das Opium des Stoizismus, das er seit jungen Jahren in den Schriften Mark Aurels suchte und fand. Daß bei all dem die strengste wissenschaftliche Methode beibehalten wurde, daran ist doch auch nach den Anfeindungen Aulards wohl festzuhalten.

Ja, man kann vielleicht sogar als die geistesgeschichtliche Eigenart des späteren Taine gerade die Verbindung von Konservativismus und

Wissenschaft bezeichnen, eine Verbindung, die schon in Auguste Comte und Frédéric Le Play charakteristisch in die Erscheinung getreten war und in dem neumonarchistischen Positivismus der Action française, der ja auch Naturwissenschaftler wie Jules Soury nahestanden, tatkräftige Fortsetzung gefunden hat. „Sobald die Wissenschaft genau und zuverlässig arbeitet," meinte Taine, „ist sie nicht mehr revolutionär, sondern wird sogar gegenrevolutionär."[86]) Und insofern blieb er Szientist bis an sein Lebensende, als er hoffte, daß es der sozialen Anatomie einmal gelingen werde, die Gesetze des sozialen Körpers zu finden und den Völkern so die Vorschriften der sozialen Hygiene zu liefern, die ganz analog den Vorschriften der physischen Hygiene sind, die die Physiologen und Ärzte heute in den Krankenhäusern einführen.[87]) Triumphierend verkündete sein Schüler Bourget, daß alle Gesetze, „in denen die Verallgemeinerungen unserer Physiologen zusammengefaßt werden können, den Grundsätzen von 89 und der Demokratie zuwiderlaufen."[88]) So erklärt sich die schmerzliche Feststellung des Demokraten Parodi, daß die Wissenschaft, die bis auf Taine die große Verbündete der Demokratie zu sein schien, fortan jede Reaktion stützen und rechtfertigen könne.[89])

Das wichtigste geistesgeschichtliche Ergebnis dieser mit den Mitteln strengster wissenschaftlicher Methode durchgeführten Lebensarbeit ist die deutliche Absage an den naturalistischen Optimismus Rousseaus von der natürlichen Güte und Vernünftigkeit des Menschen. Noch am 31. März 1872 rechnete er den Genfer Philosophen zu den großen Geistern.[90]) Am 12. Juli 1873 nannte er den abstrakten Optimismus „ungeheuer falsch": „Die Zoologie zeigt, daß

der Mensch Eckzähne hat; hüten wir uns, in ihm den Instinkt der Blutgier und der Wildheit zu wecken. Die Psychologie zeigt uns, daß die Vernunft im Menschen durch Worte und Bilder gestützt wird; hüten wir uns, in ihm den Verblendeten und Narren hervorzulocken. Die Volkswirtschaft zeigt uns, daß zwischen Bevölkerung und Lebensmitteln immer ein Mißverhältnis besteht; vergessen wir niemals, daß selbst in Zeiten des Wohlstandes und des Friedens der Kampf ums Dasein weiterbesteht; hüten wir uns, ihn zu verschärfen, indem wir das gegenseitige Mißtrauen der Wettbewerber vermehren. Die Geschichte zeigt uns, daß die Staaten, die Regierungen, die Religionen, die Kirchen, alle großen Einrichtungen die einzigen Mittel sind, mit deren Hilfe der tierische, wilde Mensch sein Quentchen Vernunft und Gerechtigkeit erlangt; hüten wir uns, die Wurzel abzuschneiden und dadurch die Blüte zu vernichten." Noch wagte er kein Urteil über Rousseau selbst, meinte nur, daß dieser Optimismus im Widerspruch zu den Lehren Voltaires, Montesquieus, Buffons stünden.[91]) Am 15. April 1875 gestand er dann dem Genfer Marc Monnier, daß ihm Lehren und Verhalten (Rousseaus) nicht recht gefielen. Das war der Ausgangspunkt des Feldzuges gegen das 18. Jahrhundert und die Romantik, den dann Brunetière und Faguet weiterführten, Maurras und Laserre, Seillière und Gillouin bis heute fortsetzen.[92])

So stieß Taine bei Durchforschung des Lebens und der Geschichte auf die Wirklichkeiten: die wirkliche Natur des Menschen und die wirklichen Kräfte des Lebens, die imstande sind, Einfluß auszuüben. Und da es ihm jetzt nicht nur um abstrakte Erkenntnis, sondern auch um Gesundung des sozialen Körpers zu tun war, erkannte er

alle positiven Kräfte an, wo immer er sie fand. Er stieß insbesondere auf die sittlich-religiösen Kräfte und räumte ihnen, sobald er ihre überragende Bedeutung feststellen mußte, den ersten Rang in der Wertstufenreihe ein. Und das ist das zweite wichtige Ergebnis der neuen Haltung, daß der Amoralist von ehedem zum einseitigen Moralisten geworden ist, was besonders in den letzten Bänden der „Ursprünge" zutage tritt, so daß er also, wie Brunetière mit Recht sagt, „vierzig Jahre unausgesetzter Arbeit gebraucht hat, um das wieder einzuführen, was er im Eklektizismus so besonders grausam verspottet hatte, nämlich die Unterordnung der Kritik und der Geschichte unter die Moral."[93]) Die Moral trat ihm aber fast ausschließlich in der Religion Christi entgegen. Einst war ihm diese als „alte Gewohnheit erschienen,[94]) hatte er seinen Lehrer Havet beglückwünscht, daß er in seiner Ausgabe der „Gedanken" Pascals zur Abschreckung „das bleiche Antlitz des gekreuzigten Jesus" gezeigt habe.[94]) Nun trug er keine Bedenken festzustellen, daß das Christentum noch heute für 400 Millionen Menschen „das geistige Organ, das große Flügelpaar ist, ohne das der Mensch nicht über sich selbst, über sein kriechendes Leben und seine beschränkten Horizonte hinauskommt. So allein gelangt er durch Geduld, Ergebung und Hoffnung zur Abgeklärtheit, so allein über Mäßigkeit, Reinheit und Güte hinaus zur Hingabe und zum Opfer. Immer und überall seit achtzehnhundert Jahren entartet die öffentliche und private Sittlichkeit, sobald diese Flügel versagen oder abgeschlagen werden . . . Weder die philosophische Vernunft, noch die künstlerische und literarische Kultur, noch selbst die feudale, militärische, ritterliche Ehre, kein Gesetzbuch, keine Verwaltung, keine Regierung sind

ein genügender Ersatz . . . Das alte Evangelium ist noch heute, welcher Art auch immer seine gegenwärtige Hülle sei, das beste Hilfsmittel des sozialen Instinktes."[96]) Folgerichtig sah er auch das große Unglück des gegenwärtigen Sozialismus darin, „daß ihm nicht wie dem Puritanismus und selbst dem Katholizismus der Liga ein moralisches Prinzip zugrunde liegt: die Idee einer innern, persönlichen Reform des Willens und des Herzens".[97])

So ist er der typische Vertreter des Christen aus sozialem und moralischem Opportunismus geworden, der große Lehrmeister, der Brunetière und Bourget auf den Weg zum Katholizismus gebracht, der Barrès und Maurras zu Außenapologeten des Katholizismus gemacht hat. Er selbst wollte die Haltung des abstrakten Zuschauers, des auf die Erde herabgestiegenen Saturnbewohners, beibehalten, da nur so wissenschaftliche Arbeit möglich sei. Katholizismus und Wissenschaft schienen ihm ganz unvereinbar zu sein. Gewisse Lücken in seiner Erziehung, gewisse Vorurteile seiner Frühzeit konnte er zeitlebens nicht überwinden. Das hinderte ihn aber durchaus nicht, es z. B. als eine „Ungerechtigkeit und eine Verletzung der Gewissensfreiheit" anzusehen, wenn man katholischen Eltern die Errichtung eigener höherer Schulen verwehrte, die „so zusammengesetzt und geleitet sind, daß der Glaube der Schüler unversehrt und vor jeder Erschütterung bewahrt bleibt".[98]) Litt er theoretisch an der Krankheit, nicht mehr entscheiden, nicht mehr ja sagen, nicht mehr glauben zu können, so drängte es ihn in der Praxis doch, durch eine letzte Tat mit den traditionellen Mächten der Sittlichkeit seinen Frieden zu schließen. Schon lange suchte er eine mittlere Linie, eine Zwischenstation, die er in dem freien, moralisch orientierten Anglikanis-

mus und in dem Protestantismus Schleiermachers gefunden zu haben glaubte.[99]) Es war die Sorge um den Menschen und des Vaterlandes Wiederaufrichtung, die ihn sogar vor der Inkonsequenz eines testamentarisch gewünschten protestantischen Begräbnisses nicht zurückschrecken ließ, eine Sorge, die auch den ungläubigen Fustel de Coulanges bewog, sich in dem traditionellen Ritus der Religion seiner Väter, der katholischen, begraben zu lassen.

Nicht weniger weit reichend als die theoretische Einsicht, daß der Mensch von Natur aus nicht gut ist, vielmehr erst durch sittlich-religiöse Einwirkung dazu gemacht werden muß, ist die praktische Einsicht, daß die Dinge des Staates und der Gesellschaft, der Kirche und der Schule, der Ehe und der Familie, innerhalb deren allein diese sittlich-religiöse Erziehung segensreich geübt werden kann, nicht eindeutig und einfach, sondern vieldeutig und verwickelt sind. Sein alter positivistischer Spezialismus gewinnt eine neue Tiefenerstreckung. Die Wissenschaft, meinte er, brauche uns nur den feinen, verwickelten Bau des sozialen Körpers zu zeigen, um uns gegen Quacksalber und radikale, einfache Allheilmittel mißtrauisch zu machen."[100]) So bekannte er denn 1881, daß er im Laufe seiner Forschungen und Beobachtungen nur den einen politischen Grundsatz gefunden habe: „Eine menschliche Gesellschaft, besonders eine moderne Gesellschaft, ist eine weitschichtige, verwickelte Sache. Es ist schwierig, sie zu erkennen und zu begreifen, deshalb auch schwierig, sie gut zu handhaben. Daraus folgt, daß ein gebildeter Mensch eher dazu imstande ist als ein nichtgebildeter, ein Fachmannn eher als ein Nichtfachmann."[101])

Pessimismus, Moralismus, Spezialismus, das sind

die Grundzüge des Erneuerungswillens, wie er Taine als Frucht bitteren Mühens um eigene Erlösung und Wiederaufrichtung des Vaterlandes zugewachsen ist. Mag er in Aufbau und Begründung auch unzulänglich, mag insbesondere die psychologische Methode, deren er sich bei der Gewinnung und Darstellung seiner Anschauung bediente, einseitig sein, das eine bleibt sein unbestreitbares Verdienst, daß er, „durch das Studium der Urkunden zum Ikonoklasten gemacht", sich in vorbildlicher Unvoreingenommenheit und mannhaftem Bekennermut alte, liebgewordene Ideen aus dem Herzen riß und dadurch einer ganzen Generation den Weg bahnte. Durch sein Vorgehen hat er die entscheidende Bresche geschlagen in die seit Thiers und Michelet endemisch gewordene Revolutionsverherrlichung und dadurch eine geistesgeschichtliche Lage herbeigeführt, in der Frankreich tatsächlich dem Taine vor Augen schwebenden Ziele näher gekommen ist.

Und dies kann überall und immer und noch vollkommener als hier geschehen, wenn nur blutleere Abstraktion zur Wirklichkeit zurückkehrt, wenn nur lebendiger Geist sich noch energischer den Quellen der wahren Erneuerung zuwendet, wenn nur die Jugend, nicht vorzeitig vergreift, das Alte, kraftvoll und gläubig vorwärtsgerichtet, aufnimmt. Das ist die Hoffnung, die auch wir aus der Lebensarbeit dieses edlen Mannes und vorbildlichen Patrioten ablesen können, der noch am 9. Oktober 1870 Frankreich und Deutschland so schön Seite an Seite gewünscht hat, da das eine Land soviel für die menschliche Kultur getan habe und das andere soviel dafür tue.[102])

III. Grundzüge des politischen Nationalismus der Gegenwart.

Zu Beginn der neunziger Jahre mehrten sich im Lager der Modernen die Stimmen, die zuerst schüchtern, dann immer eindringlicher die Notwendigkeit einer Einkehr und Umkehr verkündigten. Die im Jahre 1892 von Desjardins, Lagneau und anderen gegründete „Union pour l'action morale" stand zwar, wie aus der Geschichte ihres Wirkens unzweideutig hervorgeht, noch ganz unter dem Einfluß des romantischen Individualismus, aber sie erkannte, daß der Fortschritt des materiellen Wohlstandes, die Vervollkommnung der politischen Einrichtungen, die Entdeckungen der Wissenschaft nicht imstande seien, das moralische Problem aus der Welt zu schaffen. Sie konstatierten in der ersten Nummer ihrer Zeitschrift: „Dadurch, daß unsere Kultur die Gier nach falschen Gütern weckt und zur Regelung dieser Gelüste nur auf moralischen Zwang und auf das Spiel der ökonomischen Gesetze der Konkurrenz, des Angebots und der Nachfrage rechnet, ... hat sie den Geist der Unbotmäßigkeit (esprit de non-acceptation), des vergeblichen, schmerzlichen Aufbegehrens gesät. Und gerade das spricht das Urteil über sie, daß sie auf diese Weise den unvermeidlichen Schmerz verschärft hat, ohne ein Prinzip bieten zu können, das ihn verständlich gemacht und als etwas anderes denn als unvernünftigen Zufall hätte erscheinen lassen."[1])

Damit war gesagt, daß das Grundübel der Idealismus bzw. in der Wissenschaft der absolute Intellektualismus ist und daß am Ende der deterministischen Linie die tragische Maske des Pessimismus erscheint. Damit war

aber auch schon das Heilmittel angedeutet, das freilich nicht von den Männern um Desjardins, sondern von einem jungen Schriftsteller mit genialer Energie in den Krankheitsherd hineingeworfen wurde: Ich meine Maurice Barrès.[2])

Ihm, der mit dem Namen dem französischen Nationalismus die Seele gegeben hat, dem erfolgreichen Schriftsteller, dessen Entwicklung für eine ganze Generation vorbildlich war, ist es gelungen, sich aus der entnervenden „Ichkultur", die er in seinen ersten Romanen gepredigt hatte, zur Anerkennung überindividueller Faktoren emporzureißen. „Nachdem ich lange dem Ichgedanken nachgespürt hatte mit der Methode der innern Beobachtung, die allein dem Dichter und Romanschriftsteller ziemt, war ich inmitten haltloser Sandmassen immer tiefer vorgedrungen, bis ich auf dem Grunde als Stütze die Gesamtheit fand."[3]) Schon in seiner Frühzeit hat er das nationalistische Motiv angeschlagen. Sein Romanheld Philipp („Un homme libre" 1889 mit vielen autobiographischen Zügen) zieht sich mit seinem Freund Simon nach Lothringen zurück und entdeckt dort seine Abhängigkeit von Vergangenheit, Rasse und Vaterland. „Beim Studium der lothringischen Seele ... begriff ich, welchen Moment ich darstellte in der Entwicklung meiner Rasse; ich sah, daß ich nur ein Augenblick war in einer langen Kultur, nur eine Geste unter tausend, eine Kraft, die vor mir war und nach mir sein wird." Das ist der ganze Barrès, der einmal den Sinn dieses Heimatskultus so bestimmte: „Was ich Lothringen nenne, was ich unter dem Namen Lothringen beschreibe, ist vielleicht nur ein sehr lebhaftes Gefühl meiner Schranken."[4]) Und in dieser Frühzeit schon fand er den Weg ins Land der Politik,

den er seitdem immer wieder nach kurzen Unterbrechungen betrat, indem er sich im Süden zum Abgeordneten wählen ließ (1889—1893) und im Gefolge des Generals Boulanger und im Trubel des Panamaskandals seine schneidigen Attacken ritt. Im Jahre 1892 unternahm er einen Pressefeldzug gegen die ausländischen Arbeiter.[5]) 1893 wurde er nicht wiedergewählt. 1894 übernahm er die Leitung der kleinen Zeitschrift „La Cocarde", an der Royalisten und Bonapartisten friedlich mit Sozialisten und Anarchisten zusammenarbeiteten. Obgleich sie kaum über das Weichbild von Paris hinaus bekannt war, gewann sie doch ob ihres rücksichtslosen Draufgängertums einen großen Einfluß. Die Politik und in noch höherem Maße das französische Geistesleben nährten sich in wachsendem Maße von dem, was man damals in der „Cocarde" erarbeitete. Hier „haben wir mit einzigartiger Lebhaftigkeit ... das ganze Programm des Nationalismus dargelegt".[6]) Ein halbes Jahr dauerte diese Tätigkeit nur. Und schon stand die Dreyfusaffäre vor der Türe und gab ihm in den Kämpfen, die sie dem geschworenen Feinde aller Intellektuellen aufzwang, Gelegenheit, seine Lehre immer weiter auszubauen. „Ich bin mit Wohltaten überhäuft worden (durch meine politischen Kämpfe). Abgesehen davon, daß ich aufregende Dinge erlebt habe, sind mir die Geschichte und die Leidenschaften der Vergangenheit verständlicher geworden."[7]) Der Romanzyklus „Die nationale Energie" („Die Entwurzelten" 1898, „Der Ruf nach dem Soldaten" 1900, „Ihre Figuren" 1901) machte ihn zu einem der einflußreichsten Führer der traditionalistischen Schule, dessen Werke immer neue Variationen der nationalistischen Grundidee sind,

dessen Taten der klassisch-christlichen Kultur Frankreichs schätzbare Dienste leisteten.

Was ist nun diese Grundidee?

„Ich fasse nicht an das Rätsel vom Anfang, noch an das schmerzliche Rätsel vom Ende aller Dinge. Ich klammere mich an meine kurze Festigkeit. Ich stelle mich hinein in eine Gesamtheit, die etwas länger ist als mein Einzeldasein; ich schaffe mir eine Bestimmung, die etwas mehr Sinn hat als meine klägliche Laufbahn. Nach vielen Demütigungen kommt mein Denken, das zuerst so stolz war, frei zu sein, dazu, seine Abhängigkeit von der Erde und von den Toten festzustellen, die lange vor meiner Geburt es bis in seine Färbungen bestimmt haben." („Ein freier Mann". Vorrede.) Das Problem für Individuum und Nation ist also nicht, sich so zu machen, wie sie sein möchten, das ist unmöglich, sondern sich so zu bewahren, wie die Jahrhunderte sie gebildet haben.[8]) Intellektuelle und Logiker des Absoluten wie Zola und im anderen Sinne wieder Anatole France, Lavisse sind Individuen, die sich einreden, die Gesellschaft müsse sich auf Logik gründen, und die verkennen, daß sie tatsächlich auf Notwendigkeiten ruht, die vor und vielleicht außerhalb der individuellen Vernunft bestehen. Sie „lassen den Verstand im rein Abstrakten spielen außerhalb des Planes der Wirklichkeiten".[9]) Jener ist tatsächlich „etwas Unscheinbares, das an der Oberfläche unseres Wesens klebt." „Wir sind nicht die Herren der Gedanken, die in uns entstehen. Sie kommen nicht von unserm Verstande; es sind Reaktionsweisen, in denen sehr alte physiologische Anlagen zum Ausdruck gelangen." „Die Erde und die Toten", darunter faßt Barrès alles zusammen, was uns bedingt. Diese Lehre nennt er „Nationalismus,

d. h. Annahme eines Determinismus." „Ein Nationalist ist ein Franzose, der die Grundlagen seiner Bildung erkannt hat." Der Nationalismus ist aber für Barrès nicht einfach eine politische Formel. Er „ist eine Disziplin, eine wohldurchdachte Methode, die uns mit allen echten Ewigkeitswerten verbinden und die sich in unserem Lande ununterbrochen weiter entwickeln soll. Kurz, der Nationalismus ist Klassizismus." Er erkennt (mit gewissen Einschränkungen) „die zwingende Notwendigkeit, zum Klassizismus zurückzukehren", „zu dem traditionellen Rahmen, innerhalb dessen der original-französische Geist und die uns eigentümliche Wahrheit sich entwickeln können".[10]) Trotz oder gerade wegen des antirationalistischen Denkens ist es ihm dank seinem wunderbaren Talente gelungen, das ganze französische Geistesleben mit seinen Gedanken und noch mehr mit seinen Stimmungen und Gefühlen zu durchsetzen. Er ist „der Schöpfer einer neuen Reizsamkeit (sensibilité) geworden.[11]) Er schuf den seelischen Untergrund, auf dem die Action Française erst möglich war. Er gruppierte die Kräfte, die Maurras zur Eroberung fortriß, blieb selbst aber plebiszitär.

Er verband die traditionalistischen Gedanken, die er bei seinen Meistern Comte, Renan, Taine vorfand, mit weltanschaulichen Elementen, die ihm von Goethe, Hegel und Eduard von Hartmann zuflossen, und vollzog damit die Überführung derer, die „physiologisch ihm gleich waren", aus dem naturrechtlichen ins nationalistische Lager. Was er von Goethe sagt, gilt in gewissem Sinne auch von ihm: „Es gab einen Augenblick, wo Deutschland nur mehr ein geographischer Name unter französischem Protektorat war; aber große Deutsche wie Goethe, in denen die Nationalität mit

allen ihren Kräften bestehen blieb, zeigten einige Jahre darauf, daß aus ihrem Kopfe Deutschland wieder erstehen und in den Augen aller Wirklichkeit werden konnte."[12])

In der moralischen Geschichte seines Landes hat er einen einzigartigen Platz als der unerschrockene, unermüdliche Anwalt der Kirchen, die oft dem Sektengeist freimaurerischer Gemeindeverwaltungen preisgegeben sind und Gefahr laufen, in Verfall zu geraten oder zu andern Zwecken verwandt zu werden. Mit einer Innigkeit, die seine Vertrautheit mit dem moralischen Leben des Volkes verrät, mit einer Dringlichkeit, die seine Angst um die Heiligtümer erkennen läßt, verlangt er Kirchenschutz. Er hat es erlebt, und er fühlt, daß die letzte Kraft der Nation in „den hohen Gebäuden ruht, an deren Giebel das große Wort leuchtet: Pax."[13])

Wie er, der Nichtchrist, der Skeptiker, sich diesen Kampf um die Kirchen denkt, ersehen wir aus folgenden Zeilen: „Was uns in dieser Kirchenfrage zutiefst am Herzen liegt, das ist das Problem der Erziehung der Seele. Was für Seelen wollen wir heranbilden helfen? Wir wollen die schönsten Typen, die unser Land hervorgebracht hat, wiedererstehen lassen. Wie? Indem wir all das zu jedermanns Verfügung halten, was immer dem Sehnen des Herzens und den Bedürfnissen des Geistes in Frankreich entsprochen hat. Wenn jemand imstande ist, auf den Trümmern der Dorfkirche einen neuen Tempel oder irgendeinen Lehrstuhl zu errichten, die in allen Lebensumständen die Kirche ersetzen, so sind wir bereit, seine Pläne anzusehen. Ich kenne aber die Literatur unserer Zeit, ich lausche gespannt, wenn meine Kollegen in der Kammer sprechen, aber ich entdecke keinen, der wieder

aufbaut, nur solche, die zertrümmern. Zertrümmern! Welche Verworfenheit!"

Dabei ist er sich dessen wohl bewußt, daß der äußere Bestand der Kirchen nicht von seiner Propaganda abhängen kann, sondern davon, daß sie sittlich und religiös Wertvolles leisten, und das können letzten Endes wieder nur tüchtige Priester vollbringen. Und in seiner Unfähigkeit, bei seinen Landsleuten den guten Willen hervorzubringen, ohne den jede Rede umsonst ist, entringt sich ihm angesichts der halbverlassenen, halbeingefallenen Kirchen die große Wahrheit, das entscheidende Wort: „Die französischen Kirchen brauchen Heilige."

Seltsame Zeit, fügt er hinzu, unerhörte Krise, wo das schließlich der heiße Wunsch der Philosophen und Künstler, der unerwartete Ruf von Männern wie Renan, Theophile Gautier und ihrer Schüler ist, die von der steigenden Flut der Roheit und Zerstörungswut erfaßt werden![14])

Sein Verhältnis zu Maurras und den Nationalisten der Action française bestimmt er einmal so: „Ich überlasse ihnen die schwierigere Aufgabe, Systeme aufzustellen; ich beschränke mich hier wie in der Politik darauf, meine Erfahrungen wiederzugeben, nichts zu sagen, das ich nicht erlebt hätte." Er ist eben noch ein halber Romantiker. „Selbst wenn ein Sohn des 19. Jahrhunderts begriffen hat, was Ordnung ist, bleibt ihm doch noch ein gewisses Wohlgefallen an der Phantasie, leiht er doch noch allem Reichen, Hervorquellenden ein williges Ohr, selbst wenn es der Ordnung widerstrebt."[15])

Barrès hat durch Wiedererweckung des Rassebewußtseins bedeutend mehr zum Kriege beigetragen als Delcassé und Poin-

caré zusammen; denn er hat die Geister geknetet und die Stimmung erzeugt, ohne die die Politik der Rache nicht möglich gewesen wäre.

Neben Maurice Barrès hat Paul Bourget schon früh traditionalistische Ideen vertreten. So beklagt er sich in der Vorrede zu seinem berühmten Roman „Der Schüler" (1889) im Namen seiner Generation, „daß die Männer, die am Ruder sind, so wenig für sie getan haben". „Sie hat es erlebt, wie Eintagsherrscher im Namen der Freiheit ihre teuersten Glaubensgüter in Verruf gebracht, wie Zufallspolitiker sich des allgemeinen Wahlrechtes wie eines Herrschinstrumentes bedient und ihre lügnerische Mittelmäßigkeit an den höchsten Stellen eingenistet haben. Sie hat dieses allgemeine Wahlrecht über sich ergehen lassen müssen, das die ungeheuerlichste und ungerechteste Tyrannei ist; denn die Gewalt der Zahl ist die brutalste der Gewalten, da sie nicht einmal Kühnheit und Talent für sich hat." Als Taine diesen Roman, der in einer Zeit, die dem art-pour-art-Standpunkt uneingeschränkt huldigte, so mutig die moralische Verantwortlichkeit des Künstlers und Schriftstellers predigte, gelesen hatte, schrieb er an den Verfasser einen denkwürdigen Brief, dessen Schluß lautet: „Verzeihen Sie meinen Widerspruch; er kommt daher, daß Ihr Buch mein Innerstes berührt hat. — Ich folgere nur eins, daß der Geschmack ein anderer geworden ist, daß meine Generation ihre Rolle ausgespielt hat . . ."[16]) Während Barrès von sich sagt, daß „mehr als Paris das unberührte Siena, Venedig uns zu Nationalisten machen", zieht es Bourget nach der neuen Welt. Seine Methode ist ja die Tainesche. Mit seinem Lehrer trennte er sich von der klassischen Psychologie und ihrer Methode des einsamen Nachdenkens, um dafür

die „der universellen Erhebung und der vervielfältigten Erfahrung" zu setzen. Bezeichnenderweise schrieb er, was ihn nach Amerika ziehe, sei nicht Amerika selber, sondern Europa und Frankreich; es seien die beunruhigenden Probleme, die die Zukunft Europas und Frankreichs in ihrem Schoße berge. Noch ist er Demokrat; denn er spricht in der Widmung („Outre mer" 2 Bde., 1894) von der Demokratie und der Wissenschaft als von den „großen Schöpferinnen unserer zukünftigen Geschicke". Und später gesteht er selbst, daß gerade die amerikanischen Reiseerinnerungen wenigstens zu Beginn noch die Spuren dessen enthielten, was er jetzt als Vorurteil betrachte.[17])

Aber je tiefer er eindringt in die amerikanische Demokratie, desto mehr erkennt er die Schwächen dieses geschichtslosen Systems, das in seiner Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur so ganz feudalen Charakter annimmt. Für Frankreich zieht er daraus die Folgerungen, die später Charles Maurras seiner Broschüre „Trois ideés politiques" mit einer Widmung an Bourget vorsetzt: „Wir müssen aufsuchen, was uns noch von dem alten Frankreich geblieben ist, und uns mit allen Fibern daran klammern: unter dem künstlichen zerstückelten Departement die Provinz mit ihrer natürlichen, durch die Jahrhunderte festgelegten Einheit, unter der zentralisierten Verwaltung die städtische Autonomie, unter unserer offiziellen toten Universität die lokalen fruchtbaren Universitäten wiederfinden, die auf dem Grund und Boden der Väter beharrende Familie (la famille terrienne)[18]) durch die Testierfreiheit wieder herstellen, die Arbeit schützen durch die Wiederherstellung der Zünfte . . . Die Revolution hat deshalb die Quellen der französischen Lebenskraft so sehr zum Versiegen gebracht, weil sie ein Regime aufgerichtet hat, in dem der

Staat in sich alle Kräfte des Landes zentralisiert, und weil er jeglichen Zusammenhang zwischen unserer Vergangenheit und unserer Gegenwart zerschnitten hat." Seitdem hat sich Bourget immer konsequenter zum Traditionalismus bekehrt, und als der Nationalismus anfing, die Werbetrommel zu rühren, da lieh er ihm auch bald seine elegante Feder zur Verbreitung und Verteidigung seiner Ideen. Er unterscheidet sich dadurch von Barrès und Maurras, daß er die traditionalistisch-monarchistische These deshalb sich zu eigen macht, weil „sie allein in Übereinstimmung mit den jüngsten Lehren der Wissenschaft ist".[19]) Er ist der Wiederentdecker Bonalds, in dem er die Tainesche Gleichsetzung von Natur- und Gesellschaftswissenschaft wiedergefunden hat.

Am 3. März 1894 hielt Spuller seine berühmte Kammerrede, durch die er dem „neuen Geiste" auch in der Politik Heimatrecht verschaffen wollte, indem er, der Anschlußpolitik Leos XIII. entgegenkommend, auch regierungsseitig die Notwendigkeit einer neuen Gesinnung verkündete. Ein hoher, weitherziger Geist der Toleranz, der geistigen und sittlichen Erneuerung, der sich ganz und gar unterscheide von dem, der bis heute gewaltet, müsse fortan zur Herrschaft gelangen.[20])

Am 22. Dezember desselben Jahres verurteilte das Kriegsgericht den Artilleriehauptmann Dreyfus zu lebenslänglicher Verbannung und zum Verlust seiner militärischen Würden und legte damit den Grund zu einem Sturm politischer Leidenschaften, der die ersten Frühlingsboten des „neuen Geistes" jäh vernichtete. In diesen bewegten Zeitläuften entstand der Nationalismus als Bewegung.

Der Nationalismus ist in erster Linie politischer Art. Er kann von Republikanern (Barrès), Imperialisten

(Déroulède) und Royalisten (Maurras) vertreten werden. Bei anderen Franzosen erhält er gelegentlich eine mehr wirtschaftliche oder literarisch-ästhetische Färbung. Meist werden die politischen, wirtschaftlichen und ästhetischen Gesichtspunkte vermengt, namentlich von den Praktikern, und selten strebt man nach philosophischer Zusammenfassung. Allgemein kann man den französischen Nationalismus bestimmen als die Denkweise, die alle Probleme, insbesondere aber die politischen, auf den gemeinsamen Nenner des (französischen) Nationalinteresses zurückführt.[21])

Da sich seit etwa 15 Jahren in wachsendem Maße nationalistische Bestrebungen geltend machten, muß von vorneherein angenommen werden, daß zu einem gewissen Zeitpunkte wenigstens in den Augen dieser Nationalisten eine Gefährdung des Nationalinteresses eingetreten ist, gegen die es Front zu machen galt. Betrachten wir nun die Entstehungsgeschichte der nationalistischen Bewegung in Frankreich, dann sehen wir, daß ihr denkwürdiger Einsatzpunkt die berüchtigten Dreyfushändel waren. Der tiefe Einblick, den sie in die geheimen Machenschaften und letzten Ziele gewisser Pariser Kreise gewährten, öffnete vielen, die bis dahin dem öffentlichen Leben fernstanden, die Augen. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf sie die Erkenntnis: Das Vaterland ist in Gefahr. „Léon de Montesquiou beschäftigte sich mit Musik und Jurisprudenz; er widmete sich leidenschaftlich diesen Studien, als die Dreyfushändel sein Lebensprogramm umwarfen. . . . Die französische Krise offenbarte ihm eine moralische und politische Unordnung, deren Vorhandensein er bis dahin vor lauter

Arbeit nicht geahnt hatte."[22]) Sie bedeutete eine fürchterliche Anklage gegen die demokratische Republik, die sich unfähig zeigte, „die Staatsgeheimnisse, die richterlichen Erkenntnisse und die Zweige der obersten Heeresleitung" wirksam zu verteidigen.[23]) „Dreyfus" ist ein Symbol geworden. Die besten und aufrichtigsten seiner Freunde kämpften für die Gerechtigkeit, die sie durch die Behandlung des Falles seitens des Kriegsgerichtes verletzt glaubten, obwohl kein Nichteingeweihter Einblick in die sich immer verwickelter gestaltenden Prozeßakte tun konnte und niemand entscheidende Beweise für die Unschuld des wegen Verrats 1894 zum ersten und 1897 zum zweiten Male verurteilten jüdischen Hauptmanns beibringen konnte.[24]) Mehr und mehr aber offenbarte sich als das letzte Ziel der politischen Drahtzieher, die hinter dieser Bewegung standen und sie für ihre Zwecke ausnutzten, der Sturz der herrschenden republikanischen Aristokratie halb konservativer, halb opportunistischer Färbung. Um ans Ruder zu gelangen und dadurch ihren „radikalen" Anschauungen zum Siege zu verhelfen, wandten sie sich an das niedere Volk, das durch den Sozialismus und Anarchismus zu ungemessenen Hoffnungen und Wünschen aufgepeitscht worden war. Was Boulanger trotz aller Popularitätshascherei nicht erreicht hatte, das winkte den radikalen Dreyfusfreunden, nachdem die Verhältnisse namentlich durch die Bloßstellung weiter Regierungskreise (Panamaskandal!) für ihre rücksichtslose Parteiherrschaft reif geworden waren.

Die Regierung der Gemäßigten tastete sich unsicher durch den Wirrwar. Das Heer, das festeste Bollwerk der alten Anschauungen, wurde immer mehr in den Mittelpunkt der politischen Kämpfe gerückt. Man wollte die

Militärgerichtsbarkeit abschaffen, das militärische Standesbewußtsein zerstören und durch Hineintragung der Politik in das Heer dieses für die eigenen politischen Zwecke gefügig machen.

Schandfluten ergossen sich über Heer und Offiziere.[25]) Ein beständiger Argwohn schwebte über ihnen. Man sprach schon von einem „militärischen Panama". Das Vertrauen zum Heere war ins Wanken geraten. Wie 1870/71, so ertönte auch damals das Wort „Verrat" in ganz Frankreich. So empfand das Bürgertum die Handlungsweise derer, die aus Schwäche, Unzulänglichkeit oder Unvernunft die Erwartungen, die man von ihnen hegte, nicht erfüllten.[26]) Instinktiv wandten sich Soldaten und Nichtsoldaten, Harmlose und Skeptiker, das ganze um seine Renten bangende Bürgertum gegen diesen Feldzug. Dem abstrakten Begriff „Gerechtigkeit" setzte man die konkrete Wirklichkeit „Vaterland" entgegen. Man wußte in diesen Kreisen, in denen man noch konservativ denken konnte, daß „mit dem Augenblick, wo das Heer sich in die Politik mischt, der Staat aufgelöst wird".[27]) „Der Sieg der Kreise, die sich zu dem Symbol Dreyfus bekennen, würde sicherlich Leute ans Staatsruder bringen, die die Umgestaltung Frankreichs nach ihrem eigenen Bilde betreiben. Ich aber will Frankreich erhalten," schrieb Barrès damals. Die Formel Déroulèdes, des alten bonapartistischen Armeefreundes, lautete: „Es besteht keinerlei Wahrscheinlichkeit, daß Dreyfus unschuldig, aber es ist durchaus sicher, daß Frankreich unschuldig ist." So trat in kritischer Stunde wieder das in Erscheinung, was Renan als Voraussetzung des konservativen Aufmarsches bezeichnet hatte: Die Aufbietung der

schlummernden Teile des Volksgewissens, der Armee und des Volkes, zur Niederhaltung der aufgeweckten Teile.

In den Kämpfen um Wesen und Bedeutung des Heeres klärten sich die Anschauungen, verschoben sich Inhalt und Form der alten Gegensätze. Die erwachenden Nationalisten sehen, daß ihre Gegner, die Dreyfusfreunde, Theoretiker sind, deren Gedankengänge und Ideale im leeren Raum entstanden, deren Handlungen ohne Rücksicht auf Zeit und Ort auf allgemeingültige Ziele hin gerichtet sind.[28]) Demgegenüber erscheinen die nationalistischen Dreyfusgegner als Praktiker, deren Erneuerungsarbeit damit beginnt, daß sie die Bedingungen feststellen, die allein Frankreich aus der Zerrüttung wieder aufhelfen und seine Zukunft sichern. „Man lasse die großen Worte ‚immer' und ‚allgemeingültig' und bemühe sich, als Franzose dem Interesse des gegenwärtigen Frankreich entsprechend zu handeln."[29])

Den Ursachen dieser gefährlichen Träumereien nachspürend, fragen sie, wie es denn komme, daß Franzosen derart dem französischen Interesse zuwiderhandeln können. Und da stellen sie zunächst wieder rein erfahrungsmäßig fest, daß diese Theoretiker, die ohne Rücksicht auf das Wohl des Landes den Sturm entfesselt haben, „von einem ungesunden Kantianismus berauscht" sind.[30]) Sie stellen ferner fest, daß ein großer Teil dieser Dreyfusfreunde Nichtfranzosen sind, oder daß sie wenigstens das französische Nationalgefühl infolge Geltendmachung besonderer Ziele haben verkümmern lassen. Damit trat die Rassenfrage energischer in den Vordergrund.[31]) Die Dreyfushändel fachten den antisemitischen Rassenhaß zu heller Glut an. Man erkannte bestürzt, wie weit das Geld der Rothschild, die Feder der Reinach[32]) reichten.

Man warf ihnen vor, daß ihre persönlichen Ziele ihnen wichtiger seien als das Wohl des Landes. In gleicher Weise wurden wegen unpatriotischer Gesinnung angegriffen die Protestanten, die Fremdlinge und die Freimaurer. Diese Gruppen haben, so wird weiter festgestellt, das Kapital zum größten Teil in Besitz, wie die Adeligen der alten Monarchie Eigentümer des Bodens waren. Und die Republik hat sich, getreu dem republikanischen Gesetze, das die Regierung einer kleinen Gruppe verlangt, inmitten der nationalen Zersetzung auf diese einzig geschlossenen, festgeeinten, bis zu einem gewissen Grade erblichen Oligarchien gestützt. Das Interesse dieser republikanischen Geldaristokratie war zwar nicht so allgemein, gleichartig, einfach und sinnenfällig, aber es war immerhin ein Interesse, und so hatte Henri Brisson, der radikale Ministerpräsident, nicht ganz Unrecht, als er im September 1898 in einem Ministerrat im Verlaufe einer Aussprache erklärte, daß „die Juden, die Protestanten und die Freimaurer das Knochengerüst der republikanischen Regierung seien".

Das Verhalten der Franzosen in den Dreyfushändeln war für die Nationalistenkreise eine Art Kriterium, um Eingesessene und Fremde zu unterscheiden. Barrès beschäftigte sich mit Zola,[33]) der damals mit hochtönenden Worten zugunsten des verurteilten Hauptmannes eingegriffen hatte, und erklärte seine Haltung aus seinem Mischlingscharakter. „Weil sein Vater und die Reihe seiner Ahnen Venetianer sind, denkt Zola ganz natürlich als entwurzelter Venetianer." Er sprach ihm nicht die Aufrichtigkeit ab, stellte aber fest, daß zwischen seinem eigenen Empfinden und dem Zolas ein Abgrund besteht. Schon Taine habe ihn ja mit dem venetianischen Maler Bassano

verglichen, dessen glänzende Eigenschaften durch Gemeinheiten arg beeinträchtigt würden. Die positivistischen Ideen Lombrosos hätten ihn beeinflußt. Er habe etwas Hochtrabendes, Herausforderndes, Maßloses an sich gehabt, das dem französischen Geschmack widerstrebe. Er habe den „Zusammenbruch“ geschrieben, ohne dem französischen Standpunkt Rechnung zu tragen. Sein Eingreifen sei weniger im Interesse der Sache als deshalb geschehen, um seinem erbleichenden Stern neuen Glanz zu geben und dadurch *sein* Licht über alle Franzosen auszugießen. Dieses Umschaffenwollen nach dem eigenen Bilde wecke geheime Abneigung in jedem Franzosen. Ähnlich sei es mit den *Juden*. Das Vaterland liege bei ihnen dort, wo sie ihr größtes Interesse fänden. So kämen ihre Intellektuellen zu der berühmten Begriffsbestimmung: „Das Vaterland ist eine Idee.“ Aber welche Idee? Die, welche ihnen am nützlichsten sei, z. B. daß alle Menschen Brüder seien, daß die Nationalität ein zu vernichtendes Vorurteil sei, daß die militärische Ehre nach Blut rieche, daß man die Waffen niederlegen müsse und keine andere Macht als das Geld übrig lassen dürfe. Der Jude sei Monotheist und Schüler der Propheten. Seitdem er aber infolge des nationalen Unglücks eine regelmäßige Herrschaft und oft jedes Priestertum entbehren müsse, sei er wie Bernard Lazare und James Darmsteter im modernen Frankreich ein Werkzeug des Umsturzes geworden. Der *Protestant* stamme durchaus vom Juden ab: Monotheismus, Prophetentum, Anarchismus wenigstens hinsichtlich des Denkens.[34]) Gewiß sei es eine wertvolle Tat, auch dem von ihnen gegebenen Gesetze zu gehorchen. Aber um wieviel schwieriger ist das. „Je mehr Ehrgefühl ich in mir habe,

desto mehr empört es mich, wenn das Gesetz nicht das meiner Rasse ist."[35])

Die Folgen dieser Herrschaft fremder Elemente waren für die Nationalisten offensichtlich. Loubet, Fallières wurden Präsidenten; Déroulède, Buffet, de Lur-Saluces verbannte man; die Sozialisten wurden regierungsfähig. „Unsere Regierung hat ihre Ehre darein gesetzt, den Grenzdienst zu vernachlässigen, um die Nation um so besser zerklüften zu können. Seit 1900 war es die Aufgabe der radikal-sozialistischen Regierung, allerhand alte Wunden wieder zu öffnen; sie entfernte die religiösen Kongregationen, machte Jagd auf den religiösen Unterricht." Ihr damaliger Präsident (Loubet) machte die Reise nach Rom eigens zu dem Zweck, um ihren Bruch mit dem Papsttum, d. h. mit dem Ganzen des französischen Katholizismus, kundzutun. Gerade in dem Augenblick, wo dieser Plan durch das Trennungsgesetz vom Dezember 1905 ausgeführt wurde, konnte man sich Rechenschaft darüber ablegen, was die Regierung der inneren Zwietracht uns auf dem Gebiete der europäischen Politik einbrachte: Der eigentliche Staatsminister, der, welchem die auswärtigen Angelegenheiten der Republik anvertraut waren (Delcassé), war soeben gefallen auf eine Drohung Kaiser Wilhelms II. hin.[36]) Diese „nie dagewesene Demütigung zeigte klar, daß unsere Diplomatie viele Jahre lang planlos und ohne Rücksicht auf unsere Militärmacht unterhandelt und verhandelt hatte; während derselben Zeit hatte sich das Kriegsministerium planmäßig bemüht, unser Heerwesen zu zerrütten. Die beiden Verwaltungen (Kriegsministerium und Auswärtiges, in denen Dreyfus bzw. Déroulède herrschten!) hatten sich zuerst nicht gekannt, dann angefangen, in entgegen-

gesetztem Sinne zu arbeiten. Unter eifrigster Mitarbeit der beiden Kammern hatte der Kriegsminister jede militärische Ausgabe eingeschränkt, zwischen den Offizieren Mißtrauen gesät und nach Herzenslust ihr Ansehen untergraben."[37]) Selbst ein so gemäßigter Nationalist wie Chéradame schreibt im Anschluß an die Besprechung des Zwischenfalls von Agadir, der dem französischen Nationalgefühl so außerordentlich wehe tat und der vielleicht am meisten zur Ausbreitung des nationalistischen Empfindens beitrug: Mit der hohen Politik, d. h. mit der Kunst, die allgemeinen Interessen einer Nation zu wahren, beschäftigen sich unsere Parlamentarier nur in Zeiten schwerer Krisen, angesichts der Drohungen des Auslandes, unter dem Druck der öffentlichen Meinung, aber ihr Eingreifen ist dann unwirksam, denn es kommt zu spät. Im übrigen ist ihre Politik persönlicher Art und läuft auf Interessenwirtschaft hinaus, wird auch sehr oft durch weltanschauliche, insbesondere antiklerikale Rücksichten bestimmt (orientalische Fragen, Untergründe der Bündnispolitik mit England). Wenn man nun den Dingen auf den Grund geht, wenn man sich nicht mit dem äußeren Schein begnügt — d. h. mit sehr leicht feststellbaren diplomatischen Fehlern —, wenn man zurückgeht auf das erste deutsche Eingreifen in Marokko 1905, eine direkte Folge der durch André und Pellatan herbeigeführten Schwächung unseres Heeres und unserer Flotte und unserer Uneinigkeit im Innern, so gelangt man zu der Überzeugung, daß der Marokkovertrag vom 4. November 1911 mit seinen Landabtretungen und vielfachen Verpflichtungen vor allem die Sühne ist für unsere innerpolitischen Fehler und für die Krise, die wir seit 12 Jahren durchmachen.[38]) Nach

René Pinon war der Hauptfehler, daß man unsicher zwischen kontinentaler Prestige- und kolonialer Ausdehnungspolitik hin und her schwankte. „Wenn wir entschlossen waren, uns in die marokkanische Sache einzulassen, so mußten wir uns nicht nur England, sondern auch Deutschland gegenüber sichern. Wenn wir aber in Europa zusammen mit England eine Politik des Widerstandes gegen die deutsche Vorherrschaft treiben wollten, dann durften wir uns nicht in die marokkanische Angelegenheit einlassen."[39])

Im Gegensatz zu Chéradame und Pinon, die ähnlich wie Barrès von einer inneren Erneuerung der Republik Besserung erwarteten, zogen Maurras und seine Freunde daraus den Schluß: Rückkehr zur Monarchie. Ein fester Plan in Sachen der äußeren Politik erfordere einen dauernden Willen, der den Sonderwünschen der sich ablösenden Minister die Durchführung der im nationalen Interesse gebotenen Handlungen aufzwinge, die fest auf das zu erreichende Ziel gerichtete Zusammenarbeit der diplomatischen, militärischen, maritimen und finanziellen Kräfte, Widerstand gegen die unvernünftigen Antriebe der öffentlichen Meinung, gegen die Wühlarbeit der parlamentarischen Ränkeschmiede, alles Voraussetzungen, die unsere republikanischen Einrichtungen nicht erfüllen können, da sie ihrem Wesen nach der Anarchie dienstbar sind.

Diese Feststellungen führten nun nicht nur zu innerpolitischen Besserungsvorschlägen, die je nach den Denkvoraussetzungen anders ausfielen, sie führten vor allem zur Außenpolitik. Wir leiden darunter, „daß wir besiegt worden sind und daß wir in vierzig Jahren unsere Niederlage noch nicht wieder ausgewetzt haben ... Dieser

Mangel entfernt die Völker mindestens ebensosehr von uns wie die Könige: in der Politik werden die Bande nicht durch die Dienste der Vergangenheit, sondern durch die noch zu erwartenden geknüpft, und zwar erwartet man sie vom Stärksten. Nur eine Regierung, die imstande wäre, uns wieder an erste Stelle zu setzen, würde uns unsere herkömmliche Kundschaft von kleinen und mittleren Staaten zurückgeben. Man darf nicht damit rechnen, daß Ehre und Vorteil dieser Kundschaft mit unserer Bescheidung auf den zweiten Platz verträglich ist."[40])

Diese nationalistischen Gedanken und Stimmungsmomente drängten schon von Anfang an zur Zusammenfassung und Durchsetzung. Gegen Ende des Jahres 1898 gründeten Syveton, Dausset und Vaugeois zunächst die „Ligue de la Patrie française".[41]) Doch wollte man hier die Verfassungsfrage ausschalten und beschränkte sich im folgenden Jahre sogar auf die Wahlarbeit. Daher schuf Henri Vaugeois im Juli 1899 die „Action française", weil er einsah, daß man dem Übel nicht mit Halbheiten, sondern nur durch entschlossene, auf das Ganze gehende Tat beikommen könne. Ihm zur Seite trat sofort Charles Maurras, der bis heute der unbestrittene Führer des Nationalismus ist. Seit seiner Gymnasialzeit ungläubig, suchte der junge Literat in Griechenland und Rom eine Disziplin und Doktrin, die seiner Kunst Form und Inhalt, dem individuellen und kollektiven Leben Stil und Geschlossenheit zu geben vermöchten. Er wurde bald zum begeisterten Lobredner klassischer Kultur, lateinischen Geistes. Die heitere Klarheit, die wunderbaren Linien seiner provenzalischen Heimat mußten ihm den Klassizismus, in dem Vernunft und Logik regulierende Kraft, Ordnung und Harmonie höchstes

Ziel sind, als die angemessenste Form seines Denkens und Handelns erscheinen lassen. Sein Krieg galt der Romantik. Jeder Romantik, besonders der politischen, dem Demokratismus. Auguste Comte nach der philosophischen, der Marquis de la Tour du Pin la Charce nach der politischen, Barrès nach der ästhetisch-literarischen Seite waren die, denen er am meisten verdankte. Als erster in der kleinen Gruppe bekannte er sich zur Monarchie. In zahlreichen politischen und philosophischen Schriften entwickelte er eine festgefügte Lehre: den integralen Nationalismus. Seine wichtigste Schrift, die uns in die Gedankengänge der Gruppe einführt, ist bis heute L'Enquête sur la Monarchie, die in einem wachsenden Kreis von Intellektuellen den monarchistischen Gedanken, der zu einer Art Stilleben verurteilt zu sein schien, wieder flott machte. Er beschränkte sich nicht auf akademische Darstellung, sondern stieg oft und gern in die Arena der Tageskämpfe herab und wurde bald einer der gefürchtetsten Kritiker, der mit schärfster Ironie und beleidigender Heftigkeit den Gegner anfaßte. Das zeigte sich besonders seit 1907, wo „L'Action Française" in ein Tageblatt umgewandelt wurde.

Die Prinzipien des Handelns und der Propaganda waren: Zuerst Politik, zuerst Reaktion! Reaktion bis zur Gesundheit! Jeder Anhänger mußte sich verpflichten, die Republik „mit allen Mitteln" zu bekämpfen. Da die Einrichtungen und Gesetze die Sitten machen, gelte es zunächst die Demokratie, den Parlamentarismus, die Zentralisation zu zertrümmern und durch Monarchie, Ständeordnung, provinzielle Selbstverwaltung zu ersetzen. Religion, Gesellschaft, Nation, so stuft er ab.

Die Propaganda zerfiel in eine theoretische und

in eine praktische. Der theoretischen dienten neben der Tageszeitung die gutgeleitete „Revue critique des idées et des livres",[42]) ein leistungsfähiger Verlag, der schon einige hundert nationalistische Bücher und Broschüren auf den literarischen Markt geworfen hat („La Nouvelle Librairie Nationale" 85, rue de Rennes, Paris); eine „Hochschule konservativen Denkens" („Institut d'Action française", 33, rue Saint-André des Arts, Paris) mit folgenden Lehrstühlen: Chaire Corneille, Chaire du Syllabus, Chaire Rivarol, Chaire Auguste Comte, Chaire Maurice Barrès, Chaire Joseph de Maistre, Chaire Général Mercier. Damit ist ein „Cercle P. J. Proudhon" für Nationalökonomie verbunden.[43]) Neben Charles Maurras haben für die theoretische Begründung viel getan der Romanschriftsteller Pierre Laserre, der Kunstkritiker Louis Dimier, der Historiker Georges de Pascal, der Theologe Dom Besse, die Journalisten Léon Daudet (Sohn von Alphonse D.), Jaques Bainville, Léon de Montesquiou. Gelegentliche Mitarbeiter sind Paul Bourget, Jules Lemaître, Maurice Barrès, Charles Le Goffic, René Boylesve u. a. Auch ein Witzblatt („Leurs Figures") fehlte nicht.

Daneben geht eine ebenso unermüdliche, kühne, aufopferungsvolle, rücksichtslose Propaganda der Tat. Seit dem Tage, wo Gabriel Syveton den Freimaurer André ohrfeigte, haben es die „Camelots du Roy" („des Königs Zeitungsbuben") darauf abgesehen, die Republik in ihren Organen und Taten lächerlich und verächtlich zu machen. „A bas la Republique!" „Vive le Roi!" Unter Führung der Haudegen Maurice Pujo und Maxime Real del Sarte ist es ihnen manchmal gelungen, die Straßen zu erobern, mißliebige Erscheinungen unmöglich zu machen und der Republik Ungelegenheiten

zu bereiten. Doch die dialektisch kalte und praktisch rohe Propaganda allein hätte im Lande keinen Stimmungs- und Gesinnungswechsel hervorgebracht. Es mußten Begeisterung, Befeuerung, Zuversichtlichkeit hinzukommen. Das war die Aufgabe des noch halbromantisch gesinnten Traditionalisten Barrès. Er bereitete in den Seelen durch seine die Tiefen des Gemütes erfassenden Veröffentlichungen den Boden, auf dem die Action française erst ein geistig verankertes Gebäude nationalistischer Weltanschauung errichten konnte. Doch darf nicht vergessen werden, daß mindestens in dem gleichen Maße die Ereignisse dieser Erweckung günstig waren. Die ganze Entwicklung der äußeren Politik etwa von 1901 bis zu dem Marokkovertrag von 1911 war dazu angetan, die schlummernden nationalen Instinkte wachzurufen. Tanger und Agadir sind Heilmittel geworden, an denen Frankreich vom Antipatriotismus und Antimilitarismus genas. Die Abtretung eines Teils des Kongos hat die öffentliche Meinung verletzt, die Rede des englischen Ministers Lloyd George, die eine Einschüchterung Deutschlands sein sollte, ließ das Herz der Franzosen höher schlagen. Man ahnte die kommenden Dinge. Der Racheburst wuchs, Erfüllung winkte. Der kriegerische Geist regte mächtig seine Schwingen. Man vertraute viel auf die Überlegenheit des französischen Luftschiffwesens. Die Hurrastimmung und der alte ungebändigte Nationalstolz erfaßten auch ruhig denkende Leute, so daß Albert de Mun bald schreiben konnte: „Das Frankreich von heute ist nicht mehr das von 1905. Die Prüfung von Agadir hat ihm seine neue Seele geoffenbart. Die Beleidigung wird diesmal sein verjüngtes Herz empören.“[44])

Alfred Capus und mit ihm die Neumonarchisten bezeichnen das Jahr 1912 als das „reaktionäre“. Der

Gesinnungsumschwung in den Reihen der Intellektuellen, der denkenden Mittelschichten und der Gewerkschaften („Confédération génerale du Travail“) war in der Tat offensichtlich geworden, die Verwirrung in der Regierungspartei als Folge der wachsenden antigouvernementalen Stimmungen und sonstiger Schwierigkeiten nicht mehr zu übersehen. Zahlreiche Publikationen legten von dem neuen Geiste Zeugnis ab. Besonders die studierende Jugend ging mit wehenden Fahnen ins Lager des Nationalismus über, dessen Ideale und Stimmungen allmählich auch republikanische Kreise ansteckten,[45]) und so den Krieg in bedrohliche Nähe rückten. Die Wahl Poincarés war für alle Eingeweihten entscheidend. In den Jahren 1913 und 1914 setzte dann der irrsinnige Verhetzungsfeldzug Léon Daudets ein, der in zahllosen Artikeln der „Action française“ nachweisen wollte, daß die Deutschen, die in Frankreich lebten, eine vom deutschen Generalstab planmäßig durchgeführte Enteignung der Franzosen, ein Spionagesystem größten Stiles, eine Bedrohung der strategisch wichtigsten Punkte betrieben. Das nannte er den „Vorkrieg“. Fast alle Zeitungen ließen sich nach und nach in den Bannkreis dieser „Spionitis“ ziehen. Ungeheuerliche Übertreibungen, grundlose Verdächtigungen und Verallgemeinerungen, brutaler Terrorismus in der Geltendmachung der Ansichten kennzeichnen diesen Feldzug, von dessen Folgen die Deutschen in Frankreich schon vor dem Kriege ein Lied singen konnten. Die weittragende Bedeutung dieses Daudetschen Kampfes für die Ausbreitung und Verschärfung des Deutschenhasses und der Revanchesucht, die immer mehr journalistische Kreise erfaßten, wird jetzt erst allmählich in das nötige Licht gerückt. Der Krieg bedeutete den Nationalisten die endgültige Erprobung der neuerwachten französischen

Energien, die Wiedergewinnung Elsaß-Lothringens und der alten Ruhm- und Machtstellung. Er war von ihrer Seite her realpolitisch erstrebt und vorbereitet.

Die Action française war eine der angefeindetsten Erscheinungen des modernen Frankreichs, nicht wegen ihrer nationalistischen, sondern wegen ihrer antirepublikanischen und antimodernistischen Ideen. Die Gefahr, die der Republik von hierher drohte, war groß genug, namentlich seit es ihr gelungen war, weite Kreise des feudalen Adels und des starrkonservativen Kirchentums in seinen Bannkreis zu ziehen. Ihr prinzipiellster und schärfster Gegner war nun der fortschrittliche Katholizismus, der wissenschaftliche und der sozialpolitische.[46]) Hier sah man, wie unecht namentlich die Verbindung zwischen dem atheistischen Empirismus eines Maurras und dem christlichen Ethos war, das die der Action française nahestehenden Katholiken auch auf dem neuen Kampffeld vertreten zu können glaubten. Unter dem Decknamen Testis rückte Maurice Blondel in einer aufsehenerregenden Artikelserie der Action française philosophisch zu Leibe.[47]) Er deckte erkenntnistheoretische, religiöse, sozialpolitische und staatspolitische Irrtümer auf, die er auf eine gemeinsame Fehlerquelle zurückführt, auf den Monophorismus. Monophorismus ist die dem Immanentismus entgegentretende einseitige Anschauung, derzufolge alles Leben, aller Fortschritt allein (μόνος) von außen herangebracht (φέρω) werde (afférence par voie externe). Der Monophorist sieht nur „das äußere Geschenk, die von oben her formulierte Offenbarung, die Autorität, die sich an reine Rezeptivität, an passiven Gehorsam wendet". Er verkennt „die zweifach religiöse Eigentätigkeit der Seelen unter dem Einfluß der Gnade und der Freiheit."[48]) Er fürchtet die Eigentätigkeit des Geistes, als sei sie eine

unversiegbare Quelle von Gefahren für die Ordnung und Disziplin. Testis verurteilte den Anschluß ähnlich orientierter Katholiken, die glauben, „auf dem Boden der Tatsachen, der Resultate" mit den Männern der Action française zusammenarbeiten zu können, die glauben, daß es genüge, den Atheismus und Amoralismus („par tous les moyens") theoretisch abzulehnen, um in der Praxis ohne Gefahr der Ansteckung Charakter und Glauben sicherzustellen. Während Testis seine tiefschürfenden Untersuchungen absichtlich nicht in Buchform erscheinen ließ, wandte sich L. Laberthonnière, da der Skandal immer weitere Kreise zog, mit seinem Buche „Positivisme et Catholicisme", à propos de „l'Action française"[49]) an die breitere Öffentlichkeit. Er geht aus von einer Artikelserie des Jesuiten Pedro Descoqs: „A travers l'oeuvre de M. Maurras: Essai critique",[50]) die eine wohlwollende Deutung der Lehre und Haltung Maurras' enthielt und zu dem Schlusse kam, daß das Bündnis der Katholiken mit diesem neuen Positivismus berechtigt und praktisch fruchtbar sei. Da es gegenwärtig noch unzählige Descoqs gebe, „die der Religion zu irdischen und zeitlichen Triumphen verhelfen wollen, indem sie sie in die Parteipolitik hineinziehen", die aber schließlich nur den Erfolg haben, „durch eine tiefe Entstellung ihren wahren Sinn zu verhüllen,[51]) hielt er es für seine Pflicht, das Messer an das Geschwür anzusetzen. An dieser Abwehrbewegung haben sich noch mit mehr oder minder bedeutenden Veröffentlichungen beteiligt die Geistlichen Lugan, Pierre, Thellier de Poncheville, Sertillanges, de Lestang, Prérel, der Historiker Imbart de la Tour und der Journalist Hoog aus dem ehemaligen Sillonkreise.

IV. Grundzüge des literarischen Nationalismus (Neuklassizismus).

Das neunzehnte Jahrhundert hat wohl wie kein Jahrhundert vorher den Erfahrungs- und Ideenschatz der Menschheit bereichert. Der traditionelle Lebensrahmen wurde als ungeeignet verworfen. Frei kreisten Leben und Kunst um Ich, Natur und Wissenschaft. Die Literatur insbesondere wurde auch in Frankreich zuerst romantisch, dann realistisch-naturalistisch. Das christliche Lebensideal, das als Grundform allen literarischen Äußerungen der Vergangenheit zugrunde gelegen hatte, wurde immer mehr zersetzt. Gluten des Gefühls und der Erwartung sprengten alle Gesetze. Der Stil verlor seine Einfachheit und Durchsichtigkeit. Es entstand ein Chaos, ein Ozean durcheinander und gegeneinander wirbelnder Kunstkräfte, in dem nur wenig Inseln ruhig leuchtender Schönheit und geläuterter Empfindung blieben.

a) Mistral.

Über aller Verworrenheit sonnte sich der provenzalische Heimatdichter Frédéric Mistral als „umble escoulan dou grand Oumèro" (als demütiger Schüler des großen Homer) in dem Ruhm des klassischen Dichters. Wie aus mythischer Vergangenheit ragte in ihm echte Weisheit in die Gegenwart herein: die Vollblüte des ewigen Humanismus, die das gesunde Maillane leichter offenbaren konnte als das ewig kranke Paris. Was dekadente Pariser im Exotismus suchten, was Taine, darin auf rechtem Wege, in Menthon-Saint-Bernard wie-

derzugewinnen hoffte, das schwebte als geheimnisvolle Naturgabe über allen Heimatklängen des großen Provenzalen: der Friede eines mit Gott und seiner Schöpfung harmonisch schwingenden Geistes. Sein erstes Werk (genauer die zweite Auflage) „Mireille“ (1859) war noch dem Romantiker Lamartine gewidmet,[1]) der in der vierzigsten Unterhaltung seines „Cours Familier de Littérature“ von Mireille schrieb: „Man könnte meinen, daß in der Nacht eine Insel des Archipels, ein schwimmendes Delos sich von seiner griechischen oder jonischen Inselgruppe losgelöst und geräuschlos dem Festland der duftenden Provence angegliedert habe.“ Als klassischer Grieche erschien er Gaston Paris durch den Stil, durch die Schau der Dinge und die Auffassung des Lebens. Da sei nichts nachgemacht. „Jede Poesie gleicht der griechischen, wenn sie sich unmittelbar vor die Natur stellt, wenn sie sie in ihrer Schönheit und Naivität wiederzugeben sucht, wenn sie die Einzelzüge zu sehen und zum Ganzen zusammenzuordnen weiß . . . wenn sie das menschliche Leben liebt in allem Gesunden, Kraftvollen, Edlen und besonders in allem Einfachen und Selbwüchsigen; wenn sie teilnimmt an der großen Freude ob aller lebendigen Erscheinungen und an der Trauer ob ihrer ewigen Vergänglichkeit. Das ist die Poesie Mistrals.“[2]) Als großen Klassiker, den man gleich nach Homer, Virgil und Goethe (dem Goethe von „Hermann und Dorothea“) nennen müsse, charakterisiert ihn Pierre Laserre.[3]) Auch die religiöse Grundrichtung des Klassizismus gab Mistral mit sicherer Hand an. Sein letztes Werk „Les Olivades“ legte er demütig zu Füßen Gottes. Sein Wirken steht am Eingang der großen Dezentralisationsbewegung (Regionalismus), die auf Wiedererweckung des traditionellen

französischen Lebens gerade in seinen ursprünglichen landschaftlichen Eigenformen ausgeht und die viel zur Überwindung der dekadentischen Großstadtgifte beitrug, die die Literatur der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts so unheilvoll verkünstelten. „Lange vor Barrès hat Mistral uns gelehrt, welche Lust es ist, die Horizonte unserer Jugend zu betrachten.“[4])

b) Die klassizistische Stiltradition. (Der Attizismus.)

Die klassizistische Stiltradition, die Brunetière im Anschluß an Bossuet etwas archaisierend schwerfällig, Taine durch die positivistische Häufung charakteristischer Einzeltatsachen etwas wissenschaftlich trocken, beide aber logisch durchsichtig und sprachlich korrekt gepflegt hatten, hatte in Sainte-Beuve, Renan, Anatole France, Emile Gebhardt,[5]) Jules Lemaître, Remy de Gourmont sichere, glänzende Vertreter gefunden. Sainte-Beuve hatte bei aller Mittelmäßigkeit seines Charakters und seines Ideals „immer die Pflicht eines Dichters erkannt, der auf klassischer Erde geboren und schon von Feinden umgeben ist.“[6]) Insbesondere hat France nach dem Zeugnis der Neuklassizisten zwischen 1885—1900 für die literarische Kunst Frankreichs Zeugnis abgelegt. „Als der romantisch barbarische Geist der ungeordneten Empfindung und der ganzen unmenschlichen Stofflichkeit zu triumphieren schien, hielt Anatole France die Harmonien des geistbeherrschten Gefühls, des Gedankens und der Schönheit aufrecht.“ Wenn sie freilich sich bemühen, aus dem realistischen Illusionismus und Skeptizismus des Dichters auch eine inhaltlich wertvolle

Substanz, eine „Sagesse" zu konstruieren, so dürfte dieses doch ein mehr als dürftiger Beitrag zu dem „großen, französischen Symbolismus" sein.[7]) Man täte gut daran, die Art von A. France nicht Klassizismus, sondern Attizismus zu nennen.[8])

In höherem Maße als France besaß Lemaître den Mut der Entscheidung. Zwar mußte auch er als impressionistischer Kritiker an dem Ordnungsschema eines Brunetière Anstoß nehmen und so das Artistisch-Dilettantische, das Moderne schärfer hervorkehren. „Ist es meine Schuld, wenn ich lieber ein Kapital von Renan wieder lese als eine Predigt Bossuets?" Zwar sah er in A. France auch dann noch, als dieser, durch Brunetière gereizt, das ganze achtzehnte Jahrhundert, das in ihm steckte, hervorgekehrt hatte, „die feinste Blüte des lateinischen Geistes".[9]) Aber anscheinend war doch „diese kluge, unruhige, verrückte, grämliche, aus den Fugen geratene, grüblerische Literatur", die ihm einst bis auf das Mark mit Vergnügen sättigen konnte,[10]) in der Folge immer weniger nach seinem Geschmack. Er „opferte heldenhaft seine Ruhe, um das bedrohte Vaterland zu verteidigen".[11]) Er erkannte den Wert der Ordnung, des Maßes, der Klarheit und der weitherzigen menschlichen Sympathie als nationalfranzösische Eigenschaften. Er näherte sich dem „literarischen Chauvinismus". Denn er fürchtete, daß die Abschwächung der klassischen Studien auf den Gymnasien den französischen Geist weniger französisch mache. Es mißfiel ihm, daß die jungen Leute weniger Sinn für die schöne lateinische Form hätten und keinen Anstoß daran nähmen, wenn diese Form bei den Fremden fehlte. Und er meinte, die Reaktion des lateinischen Geistes könne nicht mehr fern sein.[12])

c) Die Voraussetzungen einer breiteren klassizistischen Bewegung.

Neben dieser lebendigen Stiltradition, die von den Neuklassizisten gelegentlich als „perfection du vide" bezeichnet wurde, wirkte Henri Beyle-Stendhal nach und lieferte einem nach Überwindung der Romantik strebenden Geschlecht Waffen und Formen einer klassizistischen Erneuerung. Durch seinen Stendhalartikel von 1865 hatte Taine, der „Le Rouge et Le Noir" und „La Chartreuse de Parme" annähernd vierzigmal gelesen hatte, die Stendhalmode grundgelegt, die, wie von Stendhal geahnt wurde,[13]) tatsächlich um das Jahr 1880 stark einsetzte. Stendhal lehrte die Älteren die psychologische Analyse, die er so meisterlich kalt zu handhaben verstand. „Niemals hat jemand so tief die Natur und Logik der Ideen und Leidenschaften gesehen", hatte Taine schon 1854 geschrieben[14]), und später hat er ihn „den größten Psychologen der Neuzeit genannt. Daß die Dekadenten, Bourget an der Spitze, gerade diesen vitalen Typ bewunderten, darf nicht wundernehmen. Ehe Nietzsche kam, gab er ihnen, was sie entbehrten. In seiner Abhandlung über Stendhal hob Bourget bei diesem Napoleonverehrer die einzigartige Verbindung schärfster seelischer Zerlegungskunst und unverwüstlichen Lebens- und Tatendranges hervor,[15]) nachdem vorher auch andere schon versucht hatten, Verbindungsfäden nach ihm hin zu entdecken. Beyle nahm ihnen etwas von der romantischen Unruhe und Sehnsucht, von dem zermarternden „mal du siècle", indem er das in höchster Stärke und Rücksichtslosigkeit bot, was A. France und Zola bei Taine doch immer nur reichlich dosiert und gebrochen finden konnten, „den dynamischen Lebenskult".[16])

Diese intellektuelle Kunst wurde von Bourget und Barrès in ihren besten Romanen und von Maurras in seinen philosophischen Erzählungen einer gewissen Vollendung entgegengeführt. Von seinem Stendhalaufsatz von 1883 bis zu seiner Stendhalrede von 1913 blieb Beyle besonders Bourgets Vorbild. Zuletzt bestimmte er mit Beziehung auf Stendhal „den lebendigen Klassizismus" so: „Mit all seinen Fibern festhalten an seinen Ursprüngen, sich hineinversenken, dort verwurzeln und dann die so angesammelten und disziplinierten Kräfte in den Dienst der zeitgemäßesten Aufgaben stellen." Er stellte Stendhal als Ideal der Versöhnung von Wissenschaft und Intuition, von Geistigkeit und Seelenglut, die zur Tat drängt, hin: „Sie finden in Stendhal einen Beweis dafür, daß diese verschiedenen Elemente in Einklang gebracht, ja gegenseitig befruchtet, statt zerstört werden können. Sie glauben nicht, daß die Mächte des Gefühls etwas zu gewinnen haben, wenn sie der Vernunft entbehren, ebensowenig, wie die Vernunft etwas zu gewinnen hat, wenn sie der Gefühlsmächte entraten muß. Möchten Sie in sich dieses Gleichgewicht aufrecht erhalten und dazu beitragen, in ihrem Kreise diese Lehre der Energie und Weisheit, der Tradition und Fruchtbarkeit zu verbreiten! Sie sind glücklicher als Stendhal, denn Sie sind durch die Wirklichkeit aufgeklärt über die revolutionäre Illusion, von der sich dieser Mann, der von Natur aus der demokratischen Gemeinheit so sehr widerstrebte, nicht freizumachen wußte." [17])

Die Jugend wurde immer wieder von Stendhals seltsam schillernder Persönlichkeit angezogen. Männer wie Brunetière und Vogüé hatten nichts von ihm wissen wollen. Daß sein Einfluß fortdauert bis in die Gegen-

wart herein, beweist, daß diese erste Periode klassizistischer Erneuerung über gewisse Äußerlichkeiten nicht hinwegkam; denn sie nahm Stendhal eben doch nur zu tiefst als Schild gegen die Trieb- und Stoffkunst, später nur als nationalen Herold des neu erwachten Lebenswillens in Anspruch, gewissermaßen um dem Nietzscheeinfluß das Wasser abzugraben. „Alles, was der Nietzscheismus und Ibsenismus an wirklich Starkem enthalten und was wir Franzosen mit Nutzen uns aneignen können, steckt schon in seinem Werk. Während aber ein schwankender, niedrig gesinnter Schüler Nietzsches zur Anarchie strebt, während ein Schüler Ibsens sich notwendig einem fessellosen Individualismus zuwendet, bietet Stendhal eine Willensschule, die uns zur höchsten Kultur führt."[18]) Es soll nicht verkannt werden, daß die Hilfe, die er im Kampf gegen die Stil- und Gefühlsverirrungen, gegen Schwulst und Unechtheit, Künstlichkeit und Heuchelei leistete, von großer Bedeutung war. Andererseits wird man den Eindruck nicht los, daß dieser große Heide, dieser Renaissancemensch, dem das christliche Gefühl — der Lemaître von 1885 fand dies schon anstößig[19]) — in einem uns nicht mehr verständlichen Maße abgeht, etwas von dieser seinem Wesen innewohnenden Härte und sittlich-religiösen Unempfindlichkeit seinen Schülern übermittelte und ihnen so den Zugang zu den Tiefen des klassischen Patrimoniums erschwerte.

Taine, aufgeschreckt durch den barbarischen Naturalismus, den Zola allerdings mit einem gewissen Recht ihm an die Rockschöße hängen wollte, hatte mehr und mehr seinen gesunden Sinn wiedergefunden. Wie aus einem Briefe von 1891 an seine Tochter hervorgeht, verurteilte er alle Naturalisten, Dekadente und Impressio-

nisten: Verlaine, die Goncourts, Daudet, Bourget aufs schärfste. „All das (und Rosetti, Swinburne, Elisabeth Browning) ist bestimmt krank. Liest man ihre Bücher, so glaubt man Haschisch oder Morphium einzunehmen. ... In einem Werke gibt es immer zwei Teile, einen sinnlichen, in die Augen springenden, der in dem lebhaften, vertrauten, heftigen Ausdruck der persönlichen Augenblicksempfindung besteht; und einen geistigen Teil, der in einer allgemeinen, das Ganze umfassenden Idee, in einem strengen Plan, in der logischen Anordnung aller Elemente, aller Wirkungen im Hinblick auf eine Gesamtschlußwirkung besteht. Diese Herren, Daudet an der Spitze, werten und begreifen nur das erste, sie leugnen das zweite, weil es über ihre Kräfte geht; es sind impressionistische Maler, die Anatomie, Perspektive und Formgebung verachten; sie sind Modekünstler und werden als solche vorübergehen. Ein Künstler hat immer nur dann auf die Dauer sich halten können, wenn er beide Eigenschaften vereinigte, und die zweite ist noch wesentlicher als die erste, wenn man Dauer erzielen und verstanden werden will."[20])

Das Charakteristische war weiterhin, daß die Philosophie der Literatur zu Hilfe kam, daß man in wachsender Einseitigkeit dem Individualismus zu Leibe rückte, daß man eine traditionalistische Haltung bei positivistischen Grundanschauungen einnahm und daher im tiefsten Sinn unorganisch, hart, gewaltsam, reaktionär wirkte. Auf diese Weise vollzog man zwar einen Durchbruch durch die naturalistisch-impressionistische Front, ohne indes endgültige Festlegungen und große Kunstwerke geben zu können.

Die ersten Pfeiler der Erkenntnis erhielten eine wesentliche Stütze in dem Maße, als z. B. in dem monistischen

Positivismus, der in der Welt nur Quantität und Bewegung sehen wollte, immer mehr auch das Organische zur Geltung gebracht wurde, das durch Auguste Comte ihm beigegeben war. Dessen Neuerung bedeutete, darin hat Kurt Singer sehr richtig gesehen,[21]) nicht ideenlosen Naturalismus, der aus einer Unendlichkeit zufällig bemerkter Einzeltatsachen in unendlichem Fortschritt aufbauen will. Er war durch seinen eingeborenen Katholizismus vor dem schlimmsten Begriffsnominalismus, dem die von Kant beeinflußten späteren Positivisten anheimfielen, geschützt. Denn sein ganzes System blieb beherrscht von dem als ungeheurer Realität erfaßten Organismus der Menschheit.[22]) Und sogar Taine blieb, wenn auch nicht theoretisch, so doch in der Tiefe seines Denkens zeitlebens beeinflußt von der ihm von Hegel übermittelten Organismusidee![23]) Sie ließ ihn trotz seines staatsphilosophischen Individualismus nie ganz die Notwendigkeiten verkennen, die das Ganze am Leben erhalten. Namentlich sein letztes großes Werk „Les Origines de la France contemporaine“ ist ganz aus der mit der Vertiefung in den Gegenstand immer deutlicher werdenden Anschauung eines organischen französischen Gesamtbildes geschrieben. Dieses wurde traditionalistisch empfunden, wenn auch nicht gedanklich als Erbgut herausgearbeitet. Nur so läßt sich die kaum verhaltene Leidenschaft erklären, mit der er den Fanatismus der Jakobiner brandmarkte, die nicht organisch besserten, sondern sinnlosen Umsturz trieben, mit der er Napoleon verkleinerte, weil er nicht den maßvoll die Tradition fortsetzenden Konstitutionalismus begründete, der ihm als Ideal vorschwebte.

Mag dieser Organismusgedanke und der daraus entwickelte Ordnungsbegriff auch mehr naturwissenschaft-

lich begründet,[24]) mag die daraus geborene Abneigung gegen alles romantische Übermenschentum praktisch-utilitaristisch gewollt sein und alles in der Losgelöstheit von metaphysischen Zusammenhängen reichlich kahl und mechanisch wirken, es war immerhin eine wertvolle Grundlage, von wo aus dem reinen Individualismus und seinen Versuchen, alles gesellschaftliche und staatliche Leben auf die Rechte des einzelnen zu gründen, entgegengetreten werden konnte. „Er hat uns," schrieb Maurras besonders von Comte, „die wir in dem weiten Schoße des Großen Wesens leben, wieder reine Quellen der Weisheit und stolzen Begeisterung erschlossen. Einige von uns waren eine lebendige Gesetzlosigkeit. Er hat ihnen die Ordnung oder, was gleichwertig ist, die Hoffnung auf Ordnung wiedergegeben."[25])

In derselben Richtung wirkte auch die damals in größerem Ausmaß einsetzende Reaktion gegen den Rousseauschen Optimismus und den Condorcetschen Perfektibilismus. Auch hier hatten Comte und Taine vorgearbeitet. Comte spricht verächtlich von „den vagen und unvernünftigen Vorstellungen einer unbeschränkten Vervollkommnungsfähigkeit" und davon, daß das wissenschaftliche Gefühl für die notwendige Unterordnung der sozialen Geschehnisse unter unveränderliche Naturgesetze nicht in einen systematischen Hang zu einem Fatalismus oder Optimismus ausarten dürfe, die beide gleich erniedrigend und gefährlich wären.[26]) Diese Gegenwirkung wurde verstärkt, seitdem Foucher de Careil (1862) in seinem noch heute lesenswerten Buch „Hegel et Schopenhauer" eine stark an klassischen Idealen und dem gesunden Menschenverstand orientierte Darstellung und Kritik des großen Pessimisten gab. Besonders aber seitdem Brunetière die zwei

Übersetzungen der „Welt als Wille und Vorstellung“ (J.-A. Cantacuzène und A. Burdeau 1888 bezw. 1890) zum Anlaß von größeren Artikeln nahm, in denen er dem Pessimismus die Mittel und Motive zu entnehmen suchte, das klassische Erbgut der Menschheit in neuer Form zu begründen und zu verbreiten. Der Pessimismus wird ihm und manchen anderen der metaphysische Unterbau des Klassizismus, von wo aus die Tragik der klassischen Tragödie in der Art des Polyeucte, die Tragik der klassischen Weisheit Pascals und Bossuets, überhaupt Opfer und Tod, die Ecksteine christlicher Lebensauffassung, einen vorläufigen Sinn erhielten, einen Sinn, den ihnen weder der optimistische Pantheismus und Deismus der Aufklärung geben konnten, wie schon Foucher de Careil dartat, noch weniger der Positivismus und der Evolutionismus der Modernen. Indem er später in einem merkwürdigen Buche[27]) versuchte, seinem Positivismus und Pessimismus im Lichte des neugewonnenen Glaubens die letzte Deutung zu geben, hat er als erster den metaphysischen Skeptizismus, der seiner Generation im Blute lag, überwunden und so die Wege geebnet für die, welche neben dem formalen auch den inhaltlichen Sinn des Klassizismus sahen und so erst zu Schöpfungen großen Stiles befähigt wurden.

Die Neuklassizisten der ersten Stunde wollten ihre Lehre in erster Linie mit positivistischen Gedankengängen rechtfertigen. Daneben fand in dem Maße, als die Folgerichtigkeit der Entwicklung schärfere Entscheidungen verlangte, eine Annäherung an die Scholastik statt. Diese hatte seit der Enzyklika Aeterni Patris Leos XIII. (1879) auch in Frankreich, besonders im Institut catholique zu Paris, sorgsame und verständnisvolle Pflege gefun-

den. Die Theologen, die mit Maurras zusammenarbeiteten: Georges de Pascal, Dom Besse, der Syllabuslehrstuhl am Institut d'Action française mögen die Verbindung hergestellt haben. Sicher ist, daß die neuscholastische und die neuklassizistische Bewegung in der Bemühung um eine festgefügte, leicht übermittelbare Lehre (Anerkennung der Tragkraft des Geistes und der Geltung des Kausalgesetzes, Wiederentdeckung des Qualitativ-Unreduzierbaren inmitten der monistischen Quantitäts- und Bewegungsphilosophie, metaphysische Einstellung) und in der Betonung des Technisch-Disziplinären in Schulsprache und Dichtkunst Hand in Hand gehen. Charakteristisch für den geistigen Umschlag und die Richtung der geistigen Bedürfnisse ist der Übergang Jacques Maritains vom Bergsonismus zum Scholastizismus, der jetzt in dem schönen Büchlein „Art et Scolastique" auch seine weitherzige künstlerische Rechtfertigung gefunden hat.[28]) Und in der Revue critique des Idées et des Livres wird dieser Zusammenhang deutlich herausgestellt. Clouard sieht, daß „die beste französische Tradition auf die Scholastik zurückgeht".[29]) Rousselot meint, die Methode der Schule begünstige wunderbar den Geist der Synthese, die Klarheit der Ideen und die Unterwerfung des Geistes unter das Objekt, und deshalb verdiene sie die Sympathie aller derjenigen, die die geistige Anarchie und die Herrschaft der Unklarheit hassen.[30]) So wird „die Verteidigung des Seins durch den Geist und Willen" ermöglicht, die Clouard als Ziel vorschwebt, und deren „widerstandsfähigsten" Teil er von Latium und Attika herleitet.[31])

Fast noch auffallender ist der Fall Gonzague Trucs, der in einer Broschüre „Die Rückkehr zur Scholastik" predigt.[32]) Ähnlich wie Maurras in seiner Frühzeit spricht er

von „der jämmerlichen Tragödie, die uns die antike Weisheit genommen und den finstern Schleier von Golgatha über die moderne Welt geworfen hat“, von dem allgemeinen Tiefstand des Geistes und des eigentlichen Philosophierens, den nur die Scholastik, nicht als Lehre, aber als Methode, überwinden könne. Doch ist er weitherziger als Maurras.[33])

Das waren die neu auftreibenden Elemente, die im ewigen Spiel der geistigen Kräfte und Formen zu Beginn der neunziger Jahre eine klassizistische Erneuerung größeren Stils bewirken konnten. Das individualistische Prinzip, die um ihrer selbst willen betriebene Analyse, die libido sentiendi, die Gier nach musikalischer Sensation, all das hatte im Nihilismus sich selbst ad absurdum geführt, und die Zeit war reif für eine allgemeiner sich geltend machende Bemühung, dem zerfallenden Nationalgeist, den zusammenhanglosen literarischen Elementen ein aus eigener Tradition geschöpftes, bewährtes Prinzip, den Klassizismus, einzupflanzen, die triebbesessene, nervenkitzelnde, stoffanhäufende, seelenverschüttende Regellosigkeit durch eine verstandesmäßige, harmonisierende, klare und einfache Grundhaltungen herausarbeitende Höhenkunst abzulösen, kurz, den Individualismus durch eine im weitesten und organischen Sinn gefaßte nationalpädagogische Literatur zu überwinden. Daß die demokratische Umwelt mit all ihrer Formlosigkeit und Unverhülltheit aristokratische Geister in eine idealisierte Vergangenheit zurücktrieb, mag mit ein Grund gewesen sein. Wie fremd Stilklassizisten nach der Art des früheren Lemaître diesem Umschwung gegenüberstanden, beweist die dilettantische Erklärung, die er einmal allgemein von solchen Wiedererweckungen gab. Im Zeitalter der Geschichte und der Kritik sei die Mensch-

heit unter der Last ihrer eigenen Erfahrung müde geworden, weiter alle jahrhundertalte Wissenschaft in ihrem Sinn zu tragen, und finde nun gerade in ihrer Vergangenheit die Mittel, ihren Lebensüberdruß (l'ennui de durer) zu überwinden. Sie vergnüge sich damit, die verschiedenen Geistes- und Bewußtseinszustände, die sie durchlaufen habe, sich vorzustellen. Und gerade die Kritik, die sie so oft betrübt, bemühe sich, diese ergötzlichen Auferstehungen ins Werk zu setzen. Charakteristisch ist weiterhin, wie er, um sich diese Umkehr zurechtzulegen, sogar zu naturwissenschaftlichen Theorien greift, darin dem absterbenden positivistischen Zeitgeschmack einen letzten Tribut zollend. In dieser Aufgabe werde die Kritik unterstützt durch eine Art dunkler Erinnerung an die Zeiten, in denen wir noch nicht lebten, und durch eine Art Fähigkeit, diese sich vorzustellen. „Wie unser Körper, bevor er das Licht der Welt erblickte, nacheinander alle Lebensstufen durchlaufen hat, von der Molluskenstufe angefangen, und nach wie vor die Elemente dieser unvollständigen Organisationen, über die er schon hinausgewachsen ist, noch in sich trägt, so scheint die moderne Seele aus mehreren Seelen geschaffen zu sein, birgt, wenn man so sagen darf, die der verflossenen Jahrhunderte in sich, und wir können, wenn wir uns Mühe geben, wieder einen Arier, einen Kelten, einen Griechen, einen Römer, einen mittelalterlichen Menschen in uns erstehen lassen."[34])

d) Die reaktive Periode der neuklassizistischen Bewegung.

In der Revue des deux mondes hatte sich dank der Zähigkeit ihres Gründers und ersten Leiters

Buloz und des Kritikers Planche eine gewisse klassizistische Besinnlichkeit erhalten.[35]) „Von 1885 bis 1900 bildeten theoretisch die Académie française und die Revue des deux mondes . . . den Wall der Tradition und der guten Gesellschaft gegen die herankommende Anarchie in politischen, geistigen und sittlichen Dingen."[36]) Aber erst als Ferdinand Brunetière 1875 in den Redaktionsstab berufen wurde, gewann die klassizistische Kritik allmählich Reaktionskraft und Tragweite. Schon 1876 geißelte er die abergläubische Verehrung der fremden Literaturen und meinte, es sei sehr vorteilhaft zu dem allzusehr vernachlässigten Kult der nationalen Tradition zurückzukehren. In der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts sah er sein Ideal verwirklicht. „Die Mittelstraße verlassen heißt sich außerhalb der Menschheit stellen. Die wahre Größe besteht nicht darin, sie zu verlassen, sondern auf ihr zu bleiben." In diesem Wort Pascal sah er 1880 die ganze Moral, die ganze Psychologie, die ganze Rhetorik des 17. Jahrhunderts. Im Leben und in der Kunst war die harmonische Entwicklung aller Fähigkeiten das Ziel. Das Gleichgewicht, das „Temperament" im ursprünglichen Sinn, das rechte Mittelmaß war das Ideal jener Zeit, das Ich war dem 17. Jahrhundert hassenswert. In Rousseau kam der große Umschlag zur Selbstanalyse und Selbstdarstellung. Die Passion, d. h. die Passivität in der Richtung, in die sein Geist ihn trieb, das war für ihn das Wesentliche. Und in dem Maße, als so das Ich in den Vordergrund geschoben wurde, waren melodramatische Erfindungen, Szenenwechsel, Lokalfarbe nötig, um die Ichoffenbarungen inmitten einer geheimnisvollen Umwelt schmackhafter zu machen. In diesem eigenwillig herben Denker lebte der traditionelle Begriff einer franzö-

sischen Ordnung frühzeitig auf und beherrschte Zeit seines Lebens Denken und Handeln. Allem geistigen Epikuräismus und Dilettantismus abhold, allem Individualismus leidenschaftlich feind, war er doch in seiner Stellung zur klassischen Literatur nirgends kritiklos Bewunderer und als Schüler Comtes und Taines, Darwins und Schopenhauers modernstem Empfinden durchaus zugänglich. Mit pessimistisch geschärftem Blick sah er die Unzulänglichkeiten des Menschen und in sittlich erregter Ausdauer strebte er darnach, sich selbst, seine Leser und Hörer wieder in organische Beziehung zu bringen zu einem überindividuellen Ganzen, das er zunächst Klassizismus und dann Katholizismus nannte. Klarheit, Einheitlichkeit, Angemessenheit und Adel in der Form; menschliche Sympathie, Beobachtung des „innern Milieus", Bewahrung und Auswertung des sittlich-religiösen Erbguts der Menschheit, Einsetzung der Literatur als einer Form der Lebenstat, das waren die inhaltlichen Gesichtspunkte, die ihm in wachsender Klarheit vorschwebten. Alles soll zusammengehalten und überliefert werden können in „Konventionen", die er an einer Stelle notwendigen Beziehungen vergleicht, die sich aus der Natur der Dinge ergeben.[37])

Der eigentliche Neuklassizismus, der im Dunkel symbolistischer Verirrungen begann, datiert von der Gründung „der französisch-romanischen Schule" (1891). Ihr Haupt und dichterisches Vorbild war Jean Moréas (geboren in Athen 1856, gestorben in Paris 1910). Nach langer Irrfahrt durch parnassische und symbolistische Gefilde richtete sich sein unruhig suchender Geist auf an „dem griechisch-lateinischen Prinzip, das im 11., 12. und 13. Jahrhundert mit unsern Troubadours, im 16. mit Ronsard

und seiner Schule, im 17. mit Racine und Lafontaine blühte". Der Grieche suchte, da er Franzose und Dichter wurde, mit glühender Seele nach einem vollkommenen Werkzeug, nach einer reinen Dichtersprache. Daß gerade er, der Fremdling, den Verfall der poetischen Sprache, bewirkt durch Byron, die philologische Revolution und die wachsende Unkenntnis, vorbildlich erleben und wirksam bekämpfen mußte, ist doch in mehr als einer Beziehung bedeutungsvoll. Als Kritiker und anhebender Theoretiker stand schon Charles Maurras ihm zur Seite. Und du Plessy, de la Tailhède, Raynaud, Rebell, des Rieux waren gelehrige Schüler.[38])

Während Barrès noch seinen dekadenten Individualismus weiterbildete und seine aus Anlaß der neu gegründeten Allgemeinen Studentenvereinigung erschienene Streitschrift gegen die Einspannung der Jugend in das Joch der Gleichförmigkeit und Zucht im Quartier latin tosenden Beifall fand,[39]) während Melchior de Vogüé die Störche, die er begrüßte und dem Spiritualismus zuführen wollte, mangels einer festen Form und bestimmten Lehre nicht recht zu sammeln vermochte, wurde hier zum ersten Male aus modernster Stimmung heraus die Frage nach der Zucht und Tradition als grundlegend erkannt und in dem Sinne der Wiedergewinnung einer Dichtersprache kraftvoll zu lösen unternommen. Gegen die Anarchie setzte man die Archie der Schule, deren Gesetzen pflichtmäßiger Gehorsam zu leisten ist. Gegen die Zwangläufigkeit einer Entwicklung, wie sie das naturwissenschaftlich-technische Jahrhundert faßte, setzte man die schicksalüberwindende Freiheit des starken Geistes. Gegen die auseinanderstrebende Weltläufigkeit des Kosmopolitismus setzte man die zusammenraffende

Rückläufigkeit des Nationalismus. Hier verschlang sich das erwachende dichterische Berufsethos mit dem dunkel aufglühenden Nationalethos. Und gar bald war man soweit, daß man die gotischen und pseudohellenischen Anwandlungen der ersten Zeit abwarf und in der Renaissance ein griechisch-lateinisch-romanisches Ideal bejahte, das schon damals und seitdem immer deutlicher die uralte Abgrenzung und Abweisung des Barbarismus in jeder Form bedeutete.

Die Ästhetik dieser Schule setzt bewußt die Kunst im Sinne des Könnens an den Anfang jedes dichterischen Versuches. Es genügt nicht das Leben zu meinen und ihm in Aufrichtigkeit zu dienen, um ein guter Dichter zu werden. Dieser muß zuerst bei einem Meister in die Lehre gegangen sein und sein Handwerkszeug, die Dichtersprache, beherrschen. Um die verlotterte Sprache wieder streng und edel zu machen, wird das Studium der Vergangenheit empfohlen. Man muß sich vertiefen in den Geist der alten Sprache und ihm gehorchen. Nach Maurras ist den Gedichten Ronsards, Racines, La Fontaines und Chéniers eine ewige, alle verpflichtende Stillehre zu entnehmen, die der freilich nicht befolgen könne, der dem schlechten Beispiel eines Verlaine oder Hugo folge. Nur in ihr finde das romanische Prinzip (der Geist der griechisch-lateinischen Poesie) die einfachste Linie, die Linie der geringsten Anstrengung und der glücklichsten Verwirklichung. Überzeugt, daß die Syntax vor allem den dichterischen Stil charakterisiere, lehnten sie sich auf gegen gewisse Salontheoretiker, die durch ihre seelen- und geistlose Reinigung der Sprechweise den dem Französischen innewohnenden Prosaismus, die sehr bedauerliche Kälte der französischen Syntax verstärkt und

das Dichten erschwert hätten. Sie greifen auf die Syntax Malherbes und der Plejade zurück. Und ein weiteres suchen sie wiederzugewinnen: Die Würde des Kunstwerkes. Um diese inmitten würdeloser Zerfahrenheit zu verwirklichen, lassen sie zunächst nur wenig poetische Formen und ein kleines Stoffgebiet gelten: Oden, Hymnen und Stanzen mit altertümlichen Bildern, reichlicher Mythologie und einen normalmenschlichen Inhalt, feierlich getragen in Rhythmus und Ton. Dieses Suchen nach dem rechten Ton in allen Dingen, diese Erziehung zur Sicherheit in der Abweisung alles Unangemessenen und Plattalltäglichen, alles Formlosen und Jargonhaften, dieser Wille zur inneren Zucht, zur Zucht im Geist der nationalen Sprache und Kultur, diese Besinnung, die lieber demütig eine große Überlieferung und eine erprobte Weisheit zur Geltung bringen oder wenigstens mitklingen lassen als ewig nach Neuheit streben will, all das war ein Beitrag zur neuklassizistischen Bewegung, der von allen Späteren dankbar anerkannt wurde: inmitten der Gefühlsentfesselung und -entartung ein langsamer Aufstieg zur Herrschaft über die Seele.[40])

In Moréas und seinen letzten Werken, den „Stanzen" (1899) und einer „Iphygenie" (1904) sehen die Neuklassizisten das bis jetzt unerreichte Vorbild dessen, wonach sie streben. Er hat nach ihnen die ewigen Voraussetzungen der Kunst wiedergewonnen, die höchste Läuterung erreicht. So klein sein Feld war, so rein waren seine Melodien und seine Verse: „Garben von unschätzbarem Werte".[41]) Er nahm den Dingen ihre Stofflichkeit, indem er ihnen einen Klang reiner Menschlichkeit gab. Er brachte „den keuschen Glanz abstrakter Harmonie" wieder zu Ansehen.[42]) Seine Iphigenie erreiche, übertreffe viel-

leicht sogar die Racinesche in allem, was die Heldin angeht. Seine Verse zeigten das erhabene Weiß des Marmors und seine Festigkeit. Dabei stehe das Ganze dem Alltagsleben näher als bei Racine.[43]) Der Hauptzug des Genies ist nach seinem eigenen Worte nicht modern, sondern eher antik zu sein. Ein großer Dichter wie Dante berührt sich mit der Menge durch die Stoffe, die er entleiht, und er scheidet sich von ihr durch die Art seiner Arbeit und seiner Eingebung. Er, der Grieche, bedauert es, daß Nietzsche, der Deutsche, es den Franzosen sagen mußte, Corneille und Racine hätten die einzige Form echter Kunst seit der Antike verwirklicht. So sehr er nach Intellektualisierung seiner Erlebnisse strebte, so habe er doch, meint Clouard, auch das Beste, was Lamartine auszeichne, die Andeutung und Intuition, nicht verachtet. Und es ist sicher, daß „Die Stanzen" und die Gedichte („Poèmes et Sylves") sehr schön sind.

Neben ihm galt ihnen als der begabteste Maurice du Plessy („Etudes lyriques", 1896), für den, als er 1912 in Not geriet, kein anderer als Ferdinand Gregh in einem Brief an den „Figaro" in warmherziger Ergriffenheit zu werben suchte: „Einer der Begründer einer französischen Poesie, die an ihre reinsten Quellen zurückgeht, der große Kenner, dem die Sprache des dreizehnten Jahrhunderts geläufiger ist als irgendeinem andern Franzosen." Du Plessy suchte zu wirken allein durch die Kraft des Wortes, dem er seinen echten, reinen Klang gab, durch eine starke, halb abstrakte Phantasie, die sehr wohl Metaphern, lehrhafte Vergleiche, ja auch lange fortgesponnene Bilder ersetzt.[44]) Sie haben lange gemeinsam gearbeitet und gefeilt, dabei wenig hervorgebracht und wenig rauschenden Ruhm geerntet. Sie lebten später

in der Zerstreuung, haben aber an ihren Grundsätzen festgehalten und die Zucht der Schule nicht preisgegeben. Auch ein so bedeutender Dichter wie Paul Fort stellte sich bald in diese Tradition. „Was ich Moréas verdanke, kann in Worten nicht ausgedrückt werden."[45])

Doch ehe wir von dem Einfluß dieser Dichterschule handeln, müssen wir die Arbeit des Kritikers Charles Maurras kurz charakterisieren. Denn er sollte sich bald aus der Schar der „Romanen" zu überlebensgroßer Bedeutung erheben. Etwa seit 1890 veröffentlichte er in der „Gazette de France", in der „Revue encyclopédique Larousse" und in der „Revue bleue" schon regelmäßig Kritiken und Aufsätze, in denen der Regionalist und Reaktionär in ihm allmählich zum Bewußtsein seiner Kräfte und Ziele gelangte. Er ist ein Meridionaler vom Fuß bis zum Scheitel. Liebe zu seiner schönen Heimat und zur klassischen Kunst seiner Feliber, mit denen er früh in Verbindung trat, Liebe zum Leben und Kämpfen „ohne Beimischung von Spiritualismus und Mystizismus" sind Merkmale seines Geistes. Grüblerische Ängste stören sie nicht, und die Melancholie, die die Vergänglichkeit der Dinge weckt, ist nur ein leichter Schleier, hinter dem sie ihnen nur noch liebenswürdiger erscheinen, so zeichnet Gaston Paris die Menschen des Südens. Niemals hat die tiefe Psychologie der Kasuisten provenzalische Seelen gequält; niemals hat die Mystik sie in dem immateriellen Schoß Gottes sich verlieren lassen. Und wenn Paris schon von Mistral sagen konnte, seine Poesie kenne die Sünde nicht und denke kaum an den Himmel; er betrachte und liebe die Welt mit den Augen und dem Herzen eines alten Griechen, als ein Schauspiel und einen Kampf,[46]) um wieviel mehr gilt dies alles von Maurras.

Mit seiner ungeheuren Gelehrsamkeit, seinem nie aussetzenden sittlichen Ernst und seiner stilistischen Schwerfälligkeit mochte Brunetière einen reichlich pedantischen Eindruck machen und der Jugend wenig zusagen. Mit Maurras nahm der Kampf loseren, unakademischeren Ton an. Die Atmosphäre der „Revue des deux mondes", die Gewichte der Bulozschen Tradition beschwerten ihn nicht. Auch er war Schüler von Comte, Le Play, Taine; dazu kam aber noch Voltaire, Stendhal, Renan und France, die auf Brunetière gar keinen Einfluß hatten. Ein wütender Feldzug gegen die Romantik begann, der in der Brandmarkung Chateaubriands („Fleischgeschmack") seinen Höhepunkt fand.[47])

In der kleinen Zeitschrift „La Cocarde" (1894/95) begann er — sein Schüler Clouard berichtet das — mit Barrès eine Elite zu bilden im Geiste des französischen Klassizismus, der, aus französischer Rasse hervorgegangen, am natürlichsten das Glück der Kunst ausmachen könne. Die Angst des Südländers vor den Dämonen des Zwielichts, des Geheimnisses und des Abgrunds, die in dem unbeherrschten Gefühl in die Seele hereinbrechen, trieb ihn zur Anerkennung der Vernunft als der herrschenden Kraft im Menschen. Er erkannte mit Emile Hennequin, daß der Tiefstand des logischen Sinnes seit hundertfünfzig Jahren der unterscheidende Zug der Völker französischer Zunge sei. In demselben Maße sei der Mensch erniedrigt, mittelmäßig, furchtsam geworden. Denn der Geist und die Geltendmachung des Geistes machten den Wert und die Größe des Menschentums aus. Auch im Gemeinschaftsleben sei alles gedankenlos und mechanisch. Die Beamten beugten Rücken und Nacken voreinander und würden zu Transmissionsriemen. So

seien auch die alten Mittelpunkte des kollektiven Denkens (Familie, Gemeinde, Provinz) zerstört worden.

Denken heiße für den Kritiker wählen, werten, einstufen (nicht feststellen und beschreiben, wie die positivistische Kritik wollte). Das heiße, in jedem Werk den echten Kern suchen, der der Substanz des ewigen Menschentums angegliedert werden könne. Heiße deutlich das Schöne und Häßliche darin aufzeigen und nichts grau in grau lassen. Heiße die zwei menschlich möglichen Haltungen gegenüber dem besprochenen Buche nahelegen, so eine geistige Hygiene ausüben und der Wiederherstellung und segensreichen Geltung eines aller romantischen Isolierung und Maßlosigkeit abholden gesunden Normalmenschentums vorarbeiten.[48])

Während Brunetière (1880) und Faguet (1890) die klassizistische Wiedergeburt einleiteten, indem sie vom ethischen Standpunkt aus Voltaire und damit das 18. Jahrhundert abwürdigten, glaubte der Amoralist Maurras 1894 Voltaire rehabilitieren, insbesondere an dem größten Kulturkämpfer aller Zeiten das Sektenhaft-Unduldsame, das die Voltairianer des 19. Jahrhunderts in ihm verkörpert fanden, ablösen zu können. Man dürfe nur mit Verwunderung von den Musterbildern seiner intellektuellen Kunst sprechen, ohne daß man sich deshalb den kleinen Kirchen zu verschreiben brauche, die herrschsüchtiger und argwöhnischer seien, als die große es je gewesen. Er liebte Voltaire, weil der Voltaireschüler Anatole France einer seiner Lehrer war.

France hielt auch seine schützende Hand über das Erstlingsbuch von Maurras „Den Paradiesweg" (1895),[49]) indem er ihm ein Widmungsgedicht „An Charles Maurras" mit auf den Weg gab: „Deine glückliche Jugend hat die

lateinische Luft geatmet, die das klare Denken nährt und dem Tag seinen gemessenen Gang gibt." Gewidmet sind die einzelnen mythologisch-philosophischen Erzählungen A. France, der allein „mein teurer Lehrer" genannt wird, Mistral, Moréas, Raymond de la Tailhède, Barrès, Charles Le Goffic u. a. Als seine Vorbilder bezeichnete er am Schluß die französischen, griechischen und lateinischen Meister und — Edgar Allan Poe. In dem durchsichtigen Kleide der Fabel pries er die heilige Schönheit, die Harmonie, den Chor der Gesetze, die Liebe und ihren Bruder, den Tod. Die Sprache ist klassisch rein, die Stimmung in ihrer natürlich-sicheren Sinnlichkeit wunderbar einheitlich durchgehalten, der Friede aber, dem sie hie und da nahe ist, auf dieser Ebene nicht sehr dauerverheißend. Deutlich wird gleich aus dem Eingang der programmatischen Vorrede, wie ihm das klassische Formideal aus der Anschauung der sonnendurchfluteten Klarheit seiner provenzalischen Heimat erwachsen ist: „Magere goldene Erde, wo ewig der Wind pfeift. Kaum verhüllt sind Stein und Fels von Olivengarten und Pinienwald; aber der Himmel ist wundervoll, von feinster Art das Bild der Ufer und das Licht so hold, daß die unscheinbarsten Dinge in der Luft sich bieten wie selige Geister." So entstanden „die Züge einer einfachen, frommen Philosophie", die „gleichmäßiges Licht überallhin verbreiten" soll.

Dieses Formideal, diese sinnlich-heitere Lebensphilosophie ist reinster künstlerischer Aristokratismus. Wie er selbst zugibt, hat eine Stelle aus Poes Gespräch zwischen Monos und Una das Licht gebracht: „Trotz der hohen, heilsamen Stimme der Abstufungsgesetze, die so deutlich alle Dinge auf der Erde und im Himmel durchdringen, wurden sinnlose Anstrengungen gemacht, eine allgemeine

Demokratie zu errichten ..." (S. 325.) Das Ergebnis war ein Aristokratismus des Geistes, der sich bescheidet, der den Tod ohne Aufruhr und Furcht neben die Liebe stellt, nicht ein Aristokratismus des Gefühls, der sich in selbstgewählter Einsamkeit ewig aufbäumt gegen alle Grenzen und Unzulänglichkeiten. Der erste ist männlich, der zweite weiblich, ein Gegensatz, der die ganze neuklassische Kampfliteratur durchzieht. Die Lehre, die dem Buch zugrundeliegt, faßt er so zusammen: „Das vortreffliche Leben besteht darin, nichts zu mißachten, sodann in unserem Herzen den Dämon der Religion und den der Lust zu verbinden und zu versöhnen, denn blieben sie ungeordnet, würde dies größtes Unheil herbeiführen; besteht darin zu verhindern, daß aus unseren rein gekosteten Freuden jener unmerklich feine Hauch aufsteigt, der sie im Kerne vergiftet; von unserem Stolz zu erreichen, daß er sich nicht bläht und daß er uns nicht in dem Streben nach einem allzu fernen Ziel die innere Schwungkraft nimmt; besteht kurz darin, immer Harmonien zu schaffen."

Die Lehre der Modernen ist entweder derbe Atomistik (England) oder Astrologie des Unendlichen (Deutschland). Dem Unendlichen setzt er den schönen Begriff des Endlichen entgegen. Die Gottheit ist eine Zahl. Alles ist in Zahl und Grenze gesetzt. Nehmen wir weder Wollust noch Liebesspiel aus. Sie haben ihre äußersten Punkte, und darüber hinaus ist Auflösung ihr Teil. Geistloser Atomismus und geistiger Infinitismus, wenn man das Wort bilden darf, das hat das Ausland gebracht. Kein Wunder, daß die Franzosen darüber ihr bestes Erbe vernachlässigt haben. Einst ist man durch die Fabeln La Fontaines und die Mythen Fénélons in die Grundwahrheiten des Lebens eingeführt worden. Das waren

die Katechismen unserer nationalen Erziehung. Man legt sie beiseite in dem Maße, als der verborgene Sinn ihrer Legenden entflieht ... Wer will noch den Sinn der Dinge suchen? Man will nur noch gerührt werden. Man spricht immer nur von Gefühlen. Die Frauen, die durch unsere Sitten so zerbrochen und erniedrigt werden, haben sich gerächt, indem sie uns ihre Natur mitteilen. Vom Geist bis zur Liebe ist alles verweiblicht und verweichlicht worden. Unfähig, Ideen in harmonische Reihen zu ordnen und vorwärts zu bewegen, denkt man nur noch daran, die Dinge über sich ergehen zu lassen.

Und um das Maß voll zu machen, hat man diesen Sentimentalismus noch ins Soziale gewandt, hat „die Religion des Mitleids", „die Gewissensfreiheit" erfunden. Dieser sinnlose Wunsch, jedes menschliche Leben in den höchsten Erregungszustand zu versetzen, ist der Kern des modernen Irrtums, der jedem Herzen den Frieden raubt. F r e i h e i t und L e b e n, das sind die großen Schlagworte, mit Hilfe deren man die Welt zum unreinlichen Chaos macht. D i e n e n und s t e r b e n k ö n n e n, das sind die einfachen Anweisungen, die befolgt werden müßten, die aber so ganz unmodern und unromantisch klingen, daß man kaum wagt, sie vorzuschlagen. W i s s e n s c h a f t[50]) und V a t e r l a n d sind die zwei Punkte, durch die noch etwas Zucht und Einklang geschaffen werden kann; in der k a t h o l i s c h e n T r a d i t i o n und in den straff geleiteten Völkern des Südens lebt noch dieser Geist. Hier hat der innere Christus der Reformatoren, das sittliche Bewußtsein der Lateiner, dieser antiken Hugenotten, oder der unbestimmte Gott der Spiritualisten noch keine Verheerungen angerichtet. Hier hat die Kirche die unruhvollen orientalischen Schriften in das wundervolle Missale und

in das Brevier übertragen, gekürzt und umgegossen; dies ist einer der philosophischen Ehrentitel der Kirche, ebenso wie die Musik, die das Gift des Magnifikat abschwächt. An dieses Gewohnheitsrecht halte ich mich, denn ich habe nichts Kostbareres nach den Bildern Athens als die streng geregelten Aufzüge des Mittelalters, die Dienstverpflichtung seiner religiösen Orden, seine Ritter, seine schönen Arbeiter- und Handwerkergilden, die in ihrer wunderbaren, die Stimmung des einzelnen überwindenden Ordnung die Welt zum Heile und die Schönheit zum Siege führten.

Der heiter klare Süden lehnt sich im Namen der uralten Kosmosidee auf gegen den Pessimismus des Nordens, gegen „den humanitären Trupp der Ibsen- und Tolstoischüler", gegen „die protestantischen und neuchristlichen Gänse". Verkannte Wahrheiten will Maurras in dem durchsichtigen Kleid seiner Mythen wieder zum Bewußtsein bringen: Züge einer einfach-frommen Philosophie, geboten ohne Intrigue, ohne geschichtliche Färbung, ohne Haltung und Darstellung mit Seltsamkeiten zu beschweren. Dem auf die Spitze Getriebenen, das in der neuchristlichen Bewegung Mode zu werden drohte, wollte er aus dem Wege gehen und überallhin gleichmäßiges Licht verbreiten. Das Licht ist ein Schirm und ein Schild. Der Neugier des gewöhnlichen Sterblichen ist es nicht erreichbar. Die Geheimnisse, die es birgt, werden niemals in die breite Öffentlichkeit bringen. Ihm habe er die seinigen anvertraut. Mittelmeerländische Weisheit wirbt, in verführerischer Blankheit paganisierend, zu neuen Feldzügen.

Das Jahr 1898, das von dem Lärm der Dreyfushändel widerhallte, brachte den hundertjährigen Geburtstag Michelets, den fündundzwanzigjährigen Todestag Cha-

teaubriands und erlebte die Errichtung einer Büste Sainte-Beuves. Die bei diesen Anlässen sich aufdrängenden Gedanken führten Maurras zu allgemeinen Schlußfolgerungen, die er in dem Büchlein: Trois Idées politiques Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve niederlegte.[51]) Der Bürgerkrieg, der die Verteidiger des Rechtes und des Heeres bzw. des Vaterlandes zu unversöhnbaren Fanatikern gemacht hatte, gab Maurras seine endgültige politische Einstellung, die in diesem Büchlein schon deutlich sichtbar ist. Es verdient deshalb in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, weil hier in groben Zügen eine Weltanschauung zu geben versucht wird: der organisatorische Empirismus. Chateaubriand oder die Anarchie, Michelet oder die Demokratie sind (wie in L'Avenir de l'Intelligence das Kapitel: Le Romantisme féminin) weitere Beiträge zur Kritik der Romantik, einer Kritik, die Demokraten wie M. Ary Leblond als „antifrançais" bezeichnen.[52]) Anknüpfend an ein Wort von France, der Saint-Beuve als den Thomas von Aquin unserer Zeit bezeichnet hat, spricht er von einer „naturalistischen Summa", die das Werk des Kritikers darstellt und die nur dem trocken erscheinet, der die Analyse verkennt. Sie zerlegt nicht nur, sondern liefert auch die Elemente zum Wiederaufbau. Der Analytiker zergliedert nicht unterschiedslos alle Erzeugnisse der Natur. Er wählt die gelungensten dieser Art aus und zeigt dann, welches die gemeinsamen Voraussetzungen und die erfahrungsmäßigen Gesetze dieser glücklichen Hervorbringungen sind. So kommt er zu einer Art Wissenschaft des Gelingens, zu einem Gewohnheitsrecht. Aus dem wirklich Gelungenen erschließt er Typen, die auch in Zukunft dem gleichförmig sind. So schafft er sich eine positivistische Substanzlehre, die die höheren Interessen der Menschheit, mag man sie

Recht oder Pflicht nennen, darstellt. So oft er im einzelnen den Tatsachen einen Hinweis auf das Naturrecht und einen Ausblick auf das Ideal hinzufügen kann, tut er es. Mehr als einmal legt er so zwischen zwei Tatsachen eine allgemeine Wahrheit fest, die gar oft den Lieblingsideen seiner Zeit widerspricht. Sein gerader, gesunder, organischer Geist ringt der romantisch-anarchistischen Stimmung, die in ihm steckt, wachsenden Widerstand gegen die Ideen von 1789 ab. So wird die Analyse schöpferisch, indem sie einen praktischen Rat, eine Richtung für das Handeln gibt. Eine Hygiene, eine Moral, eine Politik, selbst eine Ästhetik und eine Religion kann so aus dem langsamen Fortschritt dessen entstehen, was Sainte-Beuve seine „Naturgeschichte der Geister" nennt.

Auf das Gebiet des Denkens angewandt, bedeutet dieser Empirismus, daß der Wahrheitstrieb, ursprünglich nichts anderes als eine Leidenschaft, durch Übung allmählich alle Elemente der Regulierung gewinnt. Merkt er, daß die Wahrheit nur unter bestimmten Voraussetzungen, in einer bestimmten Ordnung und mittels bestimmter Opfer gefunden und weitergeleitet werden kann, fügt er sich der Regel, vorausgesetzt, daß er rein, daß er echter Wissenstrieb ist.[53]) Zur Lehre strebend inmitten reaktiver Stimmung, zeigt er einen Weg: der Geist, bewegt durch die ihm eigentümliche Leidenschaft, soll sich nicht von seinem Beweger verführen lassen. Um nicht seiner innersten Art untreu zu werden, soll er immer seines Ursprungs und seiner Schranken eingedenk bleiben; und der Zwang zu solcher Rechenschaftsablage wird den Auftrieb seiner Wißbegier mäßigen. Diese behält ihren alten Rang als Prinzip der Wissenschaft bei und entgeht doch der Gefahr, Prinzip der Anarchie und Barbarei zu werden. Auch Gründe des

öffentlichen Wohles können und müssen der Wißbegier Schranken auferlegen, sonst wird sie revolutionär, metaphysisch, wird Szientismus.

So erweist sich denn in den Augen von Maurras der Empirismus als ein religiöses und moralisches System, das vollkommen laiisch (weltlich), streng vernünftig, frei von jedem Mystizismus ist. Ihm scheint das moderne Frankreich zuzustreben. Aber auch das alte Frankreich widerstrebt ihm nicht. Dieses wird angezogen durch den geordneten, erhaltenden Zug, durch die Verachtung des demagogischen Geschwätzes. Dieser Empirismus lehrt in der Tat, daß die Gesellschaftsordnung, wie auch immer man sie gewinne, mehr bedeutet als die Freiheit der Personen, da jene das Fundament von dieser ist. Anstatt die Gleichheit auch nur vor dem Gesetz zu feiern, wendet sich seine Aufmerksamkeit triebhaft und doch methodisch den natürlichen Verschiedenheiten zu, die dem Analytiker unfehlbar auffallen müssen. Und während man heute der weichlichsten Gefühlsduselei in den Gesetzen und Sitten huldigt, lobt der Empirismus als normal ein gesundes Maß moralischer und physischer Unempfindlichkeit.

Das sind, meint Maurras, die Grundsätze der klassischen Moral und der heidnischen Politik, die der Katholizismus so sorgfältig bewahrt hat, und er hofft, daß seine Zeitgenossen in bezug auf diese Dinge aufgeklärter sind als die Jesuiten von 1857, die bekanntlich einen Vorschlag Comtes betreffend Abschluß eines Bündnisses mit den Positivisten ablehnten. Von dem, was traditionell oder „Altfrankreich" ist, schließt der organisatorische Empirismus eigentlich nur die Mißbräuche des christlichen Gefühls aus. Aber diese gleicht die Kirche ja selbst aus oder bekämpft sie; denn sie hat immer die ignoranti-

stischen und bilderstürmerischen Sekten, die aus der Lesung der jüdischen Bücher geboren sind, verleugnet. Dieser Empirismus ist auch nicht unduldsam. Er zwingt niemand. Wie der Hygiene genügt es ihm, daß alle die zugrunde gehen, die seiner nicht achten, Personen oder Gesellschaften.

Diese Weltanschauung ist nichts weniger als rein empirisch, sie stellt nicht nur Erfahrenes und Gegebenes fest, sondern setzt Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit des Denkens und Lebens voraus. Wie könnte das Gelungene ohne Zuhilfenahme von Ideen und Idealen herausgefunden werden? Wie könnte organisiert werden ohne Plan? Wie läßt sich im Empirischen die Leidenschaft ausschalten?

Langsam, aber sicher wirkten diese Ideen weiter. Die Kritik, die Charles Morice, René Boylesve, Charles Le Goffic in der „Kokarde" fanden, zeigte, daß sie damals schon dem Klassizismus nahegerückt wurden. Das Wort Morices von „den gedachten Gefühlen" wurde von Maurras als richtunggebend eingeführt; aus Anlaß des ersten Romans von Boylesve („Médecin des dames de Néans") wurde von einer Wiedergeburt der ältesten und kostbarsten Eigenschaften des französischen Geistes und von Le Goffic als von „einem ganz lateinischen Geist" gesprochen, in dem „die keltische Seele ihrer wirren Träume und der dumpfen Wünsche klar bewußt geworden ist."[54])

Aber erst mit der Gründung der Zeitschrift Minerva (1902—03) entstand ein neuer sichtbarer Kristallisations- und Richtungspunkt der neuklassizistischen Ideen. René-Marc Ferry (1864—1912), zuletzt Theaterkritiker an der Revue hebdomadaire,[55]) leitete sie in der Absicht, im Zeichen der antiken Göttin der Weisheit die Leser hinzuleiten zu den Schätzen der Kultur und so wieder guten Geschmack zu

verbreiten. Wieder erscheint Maurras wie in der Ecole romane française als erster Helfer und eröffnet die erste Nummer mit einer „Anrufung an Minerva": „Siehe, wir lesen all deine Dichter wieder. Ronsard, Racine, La Fontaine, Molière kommen wieder zu Ehren. Wie gern gehen wir wieder nach Versailles! Ohne die jungen Wunder des Gotischen zu mißachten, geben wir doch der einzigartigen Louvrekolonnade ihren Rang zurück. Unser Poussin wird allmählich der Vergessenheit entrissen. Wenn wir von dem großen Jahrhundert sprechen, können wir nicht wie Michelet ehedem sagen „Es ist das achtzehnte Jahrhundert", und wenn wir auch keinen echten Ruhm verworfen haben, so wissen wir doch, welches der schönste ist. Wir haben wieder Sinn für unser Schicksal."[56]) Hier erschienen weiterhin die Artikel, die Maurras später zu dem Buch „Die Zukunft des Geistes" zusammengefaßt hat, vielleicht sein vollkommenstes Werk, weil der Machiavellismus des werdenden nationalistischen Politikers noch kaum durchblitzt, weil er klar die Lage erkennt und eine Richtung zu weisen sucht; weil er das Geld und seine namenlose, verantwortungslose Herrschaft (vor Péguy) brandmarkt. Man müsse „blöde sein wie ein Konservativer oder naiv wie ein Demokrat", um das nicht zu sehen. Gewiß, der Katholizismus widerstehe, aber wie lang noch? Das Geistige sinke in der Welt und die brutale Gewalt gehe auf die Eroberung des Alls aus. Ehe man an den Wiederaufbau Frankreichs denken könne, müsse die Elite der französischen Geister ihr eigenes Denken in Zucht nehmen. Die Katholiken hätten dabei keine Schwierigkeiten. Für die anderen aber habe er die wunderbare Regel wiedergegeben, die der geniale Comte unter dem Namen Positivismus aufgestellt hat. Es war ein seltsamer Wider-

spruch, daß ein Mann, der „im Namen der Vernunft und der Natur gemäß den alten Gesetzen des Universums zur Rettung der Ordnung um der Dauer und der Fortschritte der bedrohten Kultur willen" zur Gegenrevolution drängte,[57]) dem Freunde (Ferry) zuliebe, der „zu gut war für unser Jahrhundert", noch einmal den Streit um die nationalen Interessen und Stimmungen aufschob und sich ruhiger, sachlicher Kritik befleißigte. Freilich sollte der schöne Traum nicht lange dauern.

In der kurzen Zeit erschienen in der Minerva von Maurras noch „Die Liebenden von Venedig", von Barrès „Der Tod von Venedig", von Bordeaux „Die Angst vor dem Leben", von Bourget die kritischen Aufsätze „Die beiden Taine" und „Balzac als Soziologe". Der Mitarbeiterstab war glänzend: Vincent d'Indy, Alfred und Maurice Croiset, Albert Sorel und Emile Gebhardt, Arthur Chuquet und Franz Funck-Brentano, René Boylesve, Frédéric Plessy, André Beaunier. Louis Dimier, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Charles Morice. Aber alle Gelehrsamkeit und Kunst, alle Echtheit und Feinheit, aller Attizismus und Humanismus konnten die Zeitschrift nicht retten. Sie stirbt an dem Element, mit Hilfe dessen die Plutokratie ihre grobschlächtige Herrschaft ausübt, dessen unheimliche kulturunterminierende Kraft Maurras wie in Vorahnung des Kommenden herausgestellt hat. Und nicht ohne Ergriffenheit scheint Maurras dieser Zeitschrift nachgetrauert zu haben: „Lange Zeit wird man nicht mehr im ernsten Zwiegespräche unter der Platane auf und ab gehen können . . . Heute hat jeder sich bewaffnet und eingeübt. Alles ist bereit. Auf zur Tat! Und ich verlange nichts Besseres. Aber ich werde doch immer Blicke des Bedauerns

nach dieser edlen Palästra und dem hochherzigen Pentathlon der Minerva zurückschicken. Schriftsteller und Leser wären dabei besser geworden!"[58])

Charles Maurras trat in der Zukunft fast ganz auf das Gebiet des politischen Kampfes und der Journalistik über. In der literarisch-philosophischen Kritik ersetzte ihn Pierre Laserre. Er nahm den Kampf gegen die romantische Krankheit des Jahrhunderts mit neuer Wucht und Frontstellung auf. Er gab in „Le Romantisme français" (1907) und in „La Doctrine officielle de l'Université" (1912), aufbauend auf einer Kritik, die nicht minder scharf, wenn auch etwas vorsichtiger war als die seines älteren Freundes, ebenfalls eine Art System des Klassizismus. Im ersten die Umrisse einer Ästhetik und Philosophie, im zweiten die Grundsätze einer Pädagogik. Bewußt reihte er sich ein in die Tradition Aristoteles, Thomas, Descartes, Comte, Bergson. So sehr er von Maurras abhängig ist, in der philosophischen Tragweite, die seine Erörterungen haben, zeigt sich die Selbständigkeit. Der organisatorische Empirismus, den Maurras Sainte-Beuve entnahm und an Comte erprobte, erscheint hier abgeleitet aus der ganzen Geschichte der Philosophie. Vor ihm stand der wissenschaftliche Monismus und Phänomenalismus einer Wissenschaft, die an die allheilende Kraft einer immer in die Zukunft, auf das Neue schielenden Fortschrittsdogmatik glaubte, die mit Quantitäten und Bewegung die Welt erklären zu können glaubte. Auf Renouvier aufbauend, von Bergson nicht unbeeinflußt, nimmt Laserre einen qualitativen Pluralismus an, an dem alle großen Philosophen, die deutschen allerdings nur als Zerstörer, gearbeitet hätten. Ausgangspunkt dieser Philosophie ist die axiomatische Unter-

scheidung des Subjekts und des Objekts, des Erkennenden und des Erkannten, ohne die keine Philosophie verständlich sei. Diese Trennung und die daraus sich ergebende Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Lebens bilden das Kriterium, das nach Laserre die nutzlosen metaphysischen Systeme von den nützlichen unterscheidet. Dieses Minimum von Vernunft und Klugheit (von gesundem Menschenverstand) macht die Annahme einer Identität von Denken und Sein unmöglich. Zwischen beiden besteht in Wirklichkeit Äquivalenz. Damit ist der Kampf Gratrys gegen den französischen Hegelianismus auf erfolgreicherer Basis wieder aufgenommen.[59]) Daraus folgt dann die Unterscheidung einer subjektiven Gesinnungsmoral und einer objektiven, ökumenischen Moral. So wird das Individuum wieder in die Gesellschaft hineingestellt, wo es nicht lebt wie eine Zelle im Organismus, wie Schäffle und Dürkheim sich einbildeten, noch als sein eigener Gesetzgeber, der eifersüchtig, nötigenfalls gegen alle Ordnung und Stetigkeit, seine Rechte wahrt, sondern wie ein vernünftiges, gesellschaftlich veranlagtes Wesen, das weiß, daß alle Interessen seines Lebens mit dem Vorteil einer Vergesellschaftung verknüpft sind, die allein den Fortschritt sichern, das Erworbene bewahren, die schwachen Seiten seines Wesens verteidigen kann gegen die blinden tierischen Triebe.

All dies ergibt nun eine Ästhetik, die den architektonischen Aufbau der Welt als Gegebenheit setzt. Des Künstlers Aufgabe ist es darnach, die tiefe Ordnung und innere Struktur der natürlichen Harmonien zu empfinden und durch die Art seiner Formgebung uns auf dem Wege einer Erschütterung mitzuteilen. An einer Stelle spricht er von den Qualitäten der Dinge als von „göttlichen Funken der Liebe", an die die Intuition in der

Ordnung des Vitalen rührt (Bergson). Um aber das Geschaute auszudrücken, um es künstlerisch zu gestalten, muß sich die Intuition an den Geist wenden. Dieser übersetzt es in die geometrische Ordnung, gewissermaßen dem Gesetz der kleinsten Anstrengung folgend. Allerdings so wenig Geometrie als möglich. Sein leidenschaftlicher Sachensinn soll ihn vor Trägheit schützen; soll ihn dazu bringen, lange, unablässig die objektiven Gesetze zu betrachten, die die Bildung der Wirklichkeit in der Natur beherrschen und die eigentlich in höherem Grade als die Wirklichkeiten selber der Gegenstand der künstlerischen Nachahmung sind. Das heißt also, der Künstler darf niemals diesen göttlichen Funken der Liebe unmittelbar zu fassen und darzustellen suchen. Das würde zur Abirrung und Unfruchtbarkeit führen. Er darf — und das ist der große kosmisch-organische Grundzug dieses Denkens — das einzelne nur im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachten. Und in diesem Licht, das vom Ganzen her auf Einzelerlebnis und Einzelschau fällt, muß der Künstler arbeiten. Diese kosmische Erhellung darzustellen ist sein Ziel, nicht das Ideal, wenigstens bei den Künsten, die sich der Nachahmung der Natur widmen. Von hier aus erklärt sich die scharfe Verurteilung all der anspruchsvollen, armseligen Versuche, die Welt nach dem Vorbild schwankender, grundloser Willkür aufzubauen. Hugos Dichtung ist Schwülstigkeit, die Mussets Gaukelei der Liebe, die Vignys edle Albernheit. Die Erklärung der Menschenrechte ein Parlamentariergerede oder eine Sammlung anarchistischer Anweisungen. Und auch dem Pantheismus und Evolutionismus liege ein unhaltbarer Individualismus zugrunde. So entwickelt Laserre im Anschluß an die bekämpften Irrtümer das Bild des Seinsollenden und stellt

es vor die Lügen und Phantasterien, die es verdunkeln.[60]) Im einzelnen übt der Kritiker seine Kunst weitherzig und verständnisvoll aus. Zwar die offiziellen Größen der Sorbonne (Aulard u. a.) hat er so scharf angefaßt, daß sie aufschrien. Aber im übrigen will er die Kunstlehre des Meisters (Moréas) nicht als Guillotine benutzen. Sie soll unversöhnlich sein und doch nie verachten, wo „etwas ist". So entdeckt und lobt er den echten natürlichen Ton bei Charles-Louis Philippe, der inmitten von Albernheiten und unangebrachter Feierlichkeit immer wieder durchdringt. Er entdeckt und tadelt bei Barrès („La Colline inspirée") inmitten herrlicher Poesie einen romantisch-pantheistischen Urgrund, „die Anspielung auf eine Urinspiration der Menschheit, die vor jeder Erfahrung, vor jeder Weisheit lag". Von „Gesang" dürfe man nur sprechen, wo Weisheit und Regel schon gegenwärtig seien, sonst sei es ein Wimmern. „Ordnung und Leben sind zweierlei. Aber in der Wirklichkeit können sie durchaus nicht getrennt gedacht werden. Ihre Wesenheiten entfalten sich gleichzeitig, und nur ihre gegenseitige Durchdringung schafft Sein."[61]) Der Barrès wird hier getroffen, von dem das Wort stammt: „Die Vernunft, welch eine Armseligkeit an der Oberfläche unseres Wesens!" Der Barrès, der bei aller vollendeten Kunstübung und einseitigen Traditionsverherrlichung sein Herz doch nie ganz freimachen wird von gewissen Giften, an denen seine Jugend sich berauscht hat.

Die Grenzen dieses reaktiven Klassizismus werden bei den Dichtern dargestellt durch die nie ganz überwundenen Reste des Symbolismus, aus dem sie stammten, bei den Kritikern durch den bis heute beibehaltenen Positivismus, bei beiden durch ihren metaphysischen Skep-

tizismus und ihre einseitig rück- und südwärts gerichtete Einstellung. Sie waren Kinder der Dekadenz. Bei Moréas, für den in der Welt nichts existierte außer den schönen Versen („Stances" IV, 8), saß „das Grauen ob der unwiderruflichen Entzauberung der Welt" am tiefsten; er war trotz seiner griechischen Herkunft viel weniger Grieche als Maurras und Laserre, in denen der Tat- und Kampfgeist die schlimmsten Wunden der Zeit geheilt hat, denen ein gut Stück klassischer Unempfindlichkeit und naturhafter Einschwingungskraft mit auf den Lebensweg gegeben ist. Ihre Themen und Erörterungen bewegen sich in verhältnismäßig engem Kreise, sie bleiben erdennah, der Gegenwart verhaftet, dem schönen Spiel oder der zweckbewußten Ordnung dienend.

e) Der expansive Klassizismus.

Sie hatten aber einen Durchbruch getan und so die Bahn freigemacht. Nun konnte ein expansiver Klassizismus kommen und den Romantizismus erst innerlich überwinden, indem er Natur und Übernatur zu bändigen, Trieb und Gefühl dem Geiste untertänig zu machen und so die seelischen Errungenschaften der Neuzeit endgültig dem ewigen Humanismus einzuverleiben suchte. „Der Klassizismus ist im 17. Jahrhundert ganz besonders ... wir aber wollen ihn als Maß einer weiteren, einfacheren, ewigen Wirklichkeit."[62])

Diese Neueinstellung erklärt sich einmal daraus, daß man die Übertreibungen, die die Lehrer in der Hitze des Kampfes gegen Romantik, romantischen Individualismus und revolutionäre Metaphysik begingen, als solche erkannte und wiedergutzumachen suchte. Clouard sprach dies

offen aus, indem er dem Wort „Fleischgeschmack“, das Maurras auf den Stil Chateaubriands angewandt hatte, nur noch geschichtliche Bedeutung zusprach. Gilbert Maire sah es als eine Schwäche Brunetières an, daß er in seiner Leidenschaft gegen den Individualismus auch die lyrische Poesie nur als „Verlängerung individueller Einfälle“ anzusehen und geringzuschätzen geneigt war und dadurch Gefahr lief, die Quellen derselben zum Vertrocknen zu bringen.[63]) Dazu kam noch ein positiver Einfluß.

Bergson, der in Lasserre schon da und dort erweichend und dehnend wirkt, kommt in der Gruppe, die sich seit 1907 um die „Revue critique des Idées et des Livres“ schart, voller zur Geltung. Hier erkennt man unbedenklich das Verdienst Bergsons an. „Er schärft den philosophischen Geist so, daß dieser bis in die Sympathieschwingungen vordringen kann, die der Erkenntnis, sie erzeugend, vorangehen, und dadurch gliedert er ihr all die dunkeln Bezirke des Gefühls an, die man bis dahin der Herrschaft der Triebe überließ.“[64]) Er rechtfertigt also den Versuch, das magere Gärtchen, das sich Moréas, du Plessy und de la Tailhède eingezäunt, das auch Maurras in seinen philosophischen Erzählungen („Der Paradiesweg“) und Lasserre in seinem etwas nüchtern, ungeistig wirkenden Roman („Das Verbrechen von Biodos“) nicht wesentlich erweitert haben, zu verlassen und, der Romantik folgend, die unendliche Welt als Stoffgebiet zu bejahen.[65]) Zwar erscheint unter den Mitarbeitern noch Lionnel des Rieux von der „Ecole romane française“, von „Minerva“ strömen Dimier, Bainville, Le Goffic, Plessis, Boylesve hinzu, aber von Symbolismus ist auch die letzte Spur verschwunden. Die Jungen sind die Wortführer. Sie sind die Ganzen. Sie erobern das Neuland. Wenn auch noch

nicht in großen Kunstwerken, so doch kritisch. Sie rechtfertigen die tiefsinnige Lyrik eines Maurice de Guérin, eines Jules Tellier,[66]) eines Paul Fort an der Hand einer Begriffsbestimmung des Klassizismus, die deutlich ihre expansiven Absichten verrät. Der Klassizismus ist ihnen „eine literarische Methode, eine Disziplin angesichts des unbegrenzten Stoffes", also eine Sicherung derjenigen, die sich an die äußersten Grenzen der intelligiblen Welt wagen. Dem Geiste kommt dabei in der Literatur die Aufgabe zu, „beständig Alltägliches und Neues den menschlichen Errungenschaften anzugliedern". Diese menschlichen Errungenschaften (die Kultur) zerfallen in helle und dunkle, durchleuchtbare und nicht durchleuchtbare Gebiete. Das Hellste, Klarste an diesem harter Stofflichkeit abgerungenen Gedankengut, das ist, objektiv, rückwärts gesehen, der Klassizismus.

Der fortschrittsfrohe Blick auf den unendlichen Stoff der Welt und die ehrfürchtige Sicherstellung des errungenen Besitzes: beides erhält seine Rechtfertigung im Geiste. Nicht das Maß ist der tiefste Sinn des Klassizismus, sondern der Geist. Der Geist ist allein imstande, dem alles, auch die Kunst überflutenden Vitalismus einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Die Kunst ist eine eigene Ordnung, in der der Geist vor der antiintellektualistischen Kritik Bergsons und Sorels sichergestellt sei. Sie geht aus von der unendlichen Bewegtheit des wirklichen Lebens und wandelt in ihrer Weise das Grundthema Bergsons von „der reinen Dauer" und der „schöpferischen Entwicklung" ab. Wie Péguy, Bergson verdeutlichend, in schärfstem Dualismus „das Zeitliche" und „das Ewige" als Grundbegriffe herausstellt und sie in der Verwirklichung sich vermählen läßt, so Clouard. Er sagt „das

Alltägliche" und „das Ewige". In der Emotion und Passion tritt das Alltägliche an den Künstler heran; läßt er sich von diesen Dingen beherrschen und treiben, weiß er sich nicht loszumachen von dem orientalischen Fatalismus der Dinge,[67]) dann ist er Romantiker; macht sich sein Geist freier von dem Zufälligen, Dunkel-Lastenden, Triebmäßig-Bedrängenden, schafft er damit Abstraktes, Ewiges, Welthaltiges, ist er Klassizist. Während aber bei Péguy das Ewige sich heruntersenkt ins Zeitliche, die Inkarnation also als Kernstück des Glaubens erscheint, ist hier die positivistische Grundhaltung in der Kunst immer noch beibehalten. Das Ewige erscheint als logischer Auszug aus dem Alltäglichen. Die Welt ist also zutiefst nichts anderes als ein abstraktes Gerüst, durch das die Dinge faßbar sind, vorausgesetzt, daß eine dauernde und allgemeine Entsprechung im Geiste vorhanden ist. Die algebraische Urformel, nach der Taine suchte, kehrt wieder. So scheint die Übermittlung sichergestellt, das Schicksal der Literatur dem allgemeinsten Element anvertraut, das Objektive und Subjektive in höherer Einheit zusammengeschlossen, die Möglichkeit und der Sinn der Kritik gegeben, die Wertung des Stils einheitlich geregelt. Seine Klarheit hängt von der Vergeistigung der Gemütsbewegung ab. Er braucht nur der Bewegung des Geistes zu folgen, um gut, das ist klar zu sein.

f) Der tragische Zwiespalt.

Dieser Klassizismus ruht nicht auf der Rasse, sondern auf der Kultur (nationale Sprache und Religion, konstruktive Kraft, Geschmack als Grundelemente). Mit besonderer Liebe hütet er das Werkzeug der Sprache.

Sie ist ein festgelegtes System abstrakter Zeichen. Nur wenn sie in ihrer Unversehrtheit und Reinheit geachtet wird, vermag sie der Kunst Kraft, Klarheit und Dauer zu verbürgen. Da nun aber erfahrungsgemäß nichtdurchgeistigte Gefühlsmassen diese Unversehrtheit und Reinheit bedrohen, muß der Künstler schon deshalb, um sein unentbehrliches Werkzeug im guten Zustand zu erhalten, Vergeistigung des Erlebnisses erstreben. In der Formel erreicht das Erlebnis seine klassische Vollendung. Racine konstruiert seine Personen wie Symbole von Leidenschaften, die die Formen eines ewigen Hervorgangs darstellen. Das ist Analyse. Am anderen Ende steht der russische Künstler, der sein Erlebnis in sukzessiven Anspielungen nahezubringen sucht. Zwischen beiden Polen muß sich in jedem Fall die Erzeugung der dichterischen Stimmung vollziehen: bald mehr auf dem Wege der Analyse, bald mehr auf dem Wege der Intuition. Es genügt, wenn die letztere auf dem Wege zur Intellektualisierung ist, wenn sie sich zuchtvoll beherrscht und so die Gefahr der Entartung ins Triebhafte überwindet.

Damit nun diese Beherrschtheit inmitten der Fülle der künstlerischen Gesichte möglich ist, muß der Künstlergeist eine gewisse Unempfindlichkeit, Unangreifbarkeit in sich haben: einen „hellsichtigen, fruchtbaren Amoralismus“ nach Art La Rochefoucaulds. Dies will zunächst besagen, daß der Künstler im Dienste der Schönheit schafft und sich in dem Prozeß der Formgebung nicht von außerkünstlerischen Gesichtspunkten leiten lassen soll. Er muß sich selbst und alles zweckhafte Wollen vergessen. Er muß vor allem auch die seit der Aufklärung eingerissene Unart der Weltverbesserung und Volkserziehung (Saint-Simon, Victor Hugo) überwinden. Der Künstler ist nicht

Priester und Moralist. Diesen Beruf hat er sich angemaßt, um seinem Tun Glanz und Tragweite zu geben. Das ist demokratisch-romantische Verwirrung, der der Klassizismus Ordnung und Hierarchie entgegensetzen muß. Indem aber gleichzeitig die romantisch-naturalistische Sucht nach dem Eigenartig-Individuellen, Seltsamen, Schauerlichen, Pittoresken, Anormalen bekämpft und das gesunde, ewige, normale Menschentum auf den Schild gehoben, indem die objektive Würde betont wird, wird dem Begriff des Amoralismus ein Teil seines Giftes genommen. Das Schwergewicht wird in die objektive, tektonische Moral verlegt; die Gesinnungsmoral läßt man auf sich beruhen. Ein Aufstöbern letzter Motive wird nicht versucht. Es steckt aber auch ein Rest von Paganismus darin, der Voltaire, Anatole France und Remy de Gourmont rechtfertigt. „Das Wunder seines Werkes", heißt es z. B. von Gourmont, „ist, daß das Gefühl, dessen Krankhaftigkeit man oft ahnt, niemals den Ausdruck verdorben hat. Daraus kann man lernen, daß jedes Gefühl, wenn es nach guter Methode gepflegt wird, sein Gift verlieren und an Würde wachsen kann."[68])

Diese naturalistische Tendenz, die etwas an die psychotherapeutischen Versuche der Dilettanten erinnert, ist wohl in erster Linie die Haltung der Positivisten unter den Neuklassizisten. Aber auch Katholiken wie Daudet („L'Entremetteuse") und Beaunier („Suzanne et le Plaisir") fallen noch neuestens in kirchlich getadelten Naturalismus zurück. Die neuklassizistische Kritik stellt andererseits fest, daß „der Geschmack am Lasterhaften verschwindet . . . Man verachtet die zu leichten Gegenstände und die barbarischen Schauspiele, die nur die Nerven kitzeln. Es gibt eine Stufenreihe der Würde in den Elementen, die wir

unserer Seele vorsetzen".[69]) „Haben denn alle diese Streitgeschichten (Ehebruch mit Prozeß und Scheidung), die heute die Bühne füllen, nicht unendlich viel weniger mit dem ewigen Teil in unserem Gemüt zu tun als zum Beispiel das Opfer der Iphigenie?"[70]) Gerade hier zeigt es sich eben wieder, wie unmöglich es ist, eine geschlossene künstlerische Schule zu bilden, wenn in den letzten metaphysischen und ethischen Fragen so verschiedene Maßstäbe mitgebracht werden, wie sie Positivismus und Katholizismus darstellen. Die Aussprache in bezug auf die tiefsten Fragen wird immer formalistisch sein; sie wird den tiefsten seelischen Zusammenklang nie zuwege bringen und in Kunstübung und Kunstbeurteilung immer wieder zu tödlichen Zerspaltungen führen. Sie wird notwendig den Klassizismus zur Methode machen müssen und in allem übrigen von dem Gewicht der Unversöhnlichkeit der Grundhaltungen niedergedrückt werden, wenn nicht irgendeine billige Verständigung eintritt.

Zu Claudel gewandt, schreibt Clouard: Daß es Verbindung und Brüderlichkeit zwischen allen Menschen und vom Himmel zur Erde herab gibt; daß Sie jeden Menschen verantwortlich für Christi Todesnot machen; daß der Mensch inmitten der Dinge einherschreitet, belastet mit dieser ewigen Verantwortung: abgesehen davon, daß dies nicht in den Bereich unserer Kritik fällt, warum sollte unser Humanismus sich dadurch eingeengt fühlen? Ich spreche nur für einige unter uns, da die meisten ja ausübende Katholiken sind."[71]) Dürfen nun diejenigen, die wie Claudel durch Metaphysik nicht nur nicht eingeengt sind, sondern in ihr den tiefsten Sinn der Welt erkennen, Klassizisten genannt werden, auch wenn sie noch nicht alle formalen Eigenschaften haben. die das vollendete

klassische Kunstwerk ausmachen? Die Gegensätze innerhalb der neuklassizistischen Schule treten hier scharf hervor. Zwar ist man in der Anerkennung des klassischen Wertes der Lyrik eines Louis Le Cardonnel einig. Er gilt ihnen, seitdem Moréas tot ist, als der einzige große Dichter. Dieser ursprüngliche Parnaßschüler und Symbolist[72]) hat in der Tat nach mancher Irrfahrt — une désolation qui s'achève dans la prière hat man sein Leben genannt — im katholischen Priestertum den Frieden der Seele und die Kraft gefunden, den verborgenen Sinn der Dinge, wie er ihm in seiner umbrischen Wahlheimat aufgegangen ist, in drei Gedichtbänden (Poèmes 1904, Carmina Sacra 1912, Du Rhône à l'Arno. 1920), die noch Anklänge an seine Herkunft aufweisen, zu besingen: „Die schönen lateinischen Horizonte Umbriens legen es mir täglich näher, die schönen Eigenschaften unserer französischen Heimat: Knappe Charakterisierung, ernste, verhaltene Beredsamkeit, reinen Stil, rhythmische Strenge, die doch nicht starr wird, mir anzueignen. Ohne sie kann nichts Unvergängliches geschaffen werden." Seine Mystik, in der das religiöse Gefühl sich weder im Unbestimmten verliert, noch Sprödigkeit annimmt, schwächt den klassischen Humanismus nicht, noch viel weniger widerspricht sie ihm, sie setzt ihn nur nach einer Seite hin fort. Sie ist sinnvoll, sie hat die Probe des Lebens bestanden; sie spricht zu dem Menschen, indem sie z. B. in einer Homilie das Reinmenschliche unter dem Religiösen durchscheinen läßt.

„Das poetische Feld des Katholizismus — darf ich es nicht im Namen der Ungläubigen sagen? — ist ein weites Feld des Möglichen. Es sind unsichtbare Lande jenseits des Ozeans; es kann sogar das Schauen einer Hoffnung

sein; es ist ein tieferes Leben, eine reinere Liebe, das Unbekannte, das ein Gesicht bekommt. Daher grenzt die katholische Poesie auch an den großen, den ewigen Symbolismus." Auch Marcel Henry nennt ihn „einen der größten Dichter, sagen wir ruhig den größten"[73]) und Hector Reynaud „den ersten".[74])

Das Symbol bedeutet Wiedereinstellung der Idee in die Poesie. An Stelle der Kolorit- und Bilderpoesie der Romantiker und Parnaßdichter trat das geistige, das metaphysische Element. „Die Zukunft der Wissenschaft ist vielleicht die Wiederherstellung der Metaphysik."[75]) Als Renan in Verkennung der geistigen Lage seine Handschrift von 1848 im Jahre 1890 herausgab, hatte eben Paul Claudel zu wirken begonnen. Er war nicht im Schatten einer der vielen Schulen, die namentlich seit dem Aufblühen des Symbolismus um ihre Eintagsziele rangen, groß geworden. Er war der Nutznießer des „Bankrotts der Wissenschaft", den Bourget 1883 lange vor Brunetière schon verkündet hatte.[76]) Bourget konnte in den Abgrund des „Unerkennbaren", den Spencer aufgerissen, nicht sehen. Es schauderte ihn. Er flüchtete hinter die Dogmatik. Claudel sind die Dogmen das tägliche Brot geworden. Blieb Bourget zeitlebens ein halber Positivist mit Vorliebe für allerhand Grenzfälle, so erstand in Claudel ein leibhaftiger Metaphysiker inmitten unserer geistentwöhnten Zeit.

Anschaulich erzählt uns Léon Daudet von Claudels „Feuerblick und überstürzter Rede", von den heftigen Auseinandersetzungen mit seinem Lehrer Burdeau.[77]) „Claudel ist begabt wie ein mittelalterlicher Handwerker. Er ist ein Ausnahmewesen, ein Gewissenhafter, dessen Geradheit bis zur Starrheit und dessen Ausdrucksweise bis zur äußersten

Spannung geht ... Seine Redeweise ist ausdrucksvoll, keuchend, sibyllinisch, hervorgestoßen wie sein Stil. Von Shakespeare kann er sagen: Am schönsten sind bei ihm die Stimmen. Ein Wort, das einen Band hoher Kritik aufwiegt. Die Dummheit und Gemeinheit anderer Leute treiben ihm die Röte ins Gesicht, beleidigen sein Gefühl vom Menschen, dem Werke Gottes ... Er ist der Dramaturg in der Römermaske Das Talent Claudels ist vergleichbar einem ungestümen Wein, von einzigartigem Erdgeschmack, bitter und noch nicht ganz geklärt. Ich will damit sagen, daß es bei ihm keine Gefühlspause gibt, keine Zone moralischer Entspannung, keine Rast zwischen feurigster Gemütsaufwallung und strengster Mystik."[78])

In einer Besprechung der religiösen Einschläge bei Elliot und Ibsen hat es Lemaître einst bedauert, daß in Frankreich die weltliche und die religiös-kirchliche Literatur einander so fremd geworden sind. „Gewisse Ansichten über den Seelengrund, gewisse Gebiete moralischer Kasuistik, gewisse Ergüsse des religiösen Gefühls" würden wir bei Bossuet, bei Lacordaire und selbst bei Veuillot finden, wenn wir sie dort suchen wollten. Und er setzte aufrichtig hinzu: „Die weltliche (Literatur) verliert dabei etwas. Sie verliert dabei vielleicht manchmal etwas moralische Tiefe."[79]) Er meinte dann weiter, der ganze Ernst, der ganze sittliche Kern Georges Elliots schienen in die manchmal pietistisch anmutenden Romane Bourgets übergangen zu sein. Man vergleiche aber nur etwa die „Annonce faite à Marie" Claudels mit den Romanen Bourgets, und man wird den ungeheuren Fortschritt ermessen, den zwei Jahrzehnte in der Aneignung der Substanz des Klassizismus vollbracht haben. Bourget blieb

allzu lange in mondäner Dekadenz stecken und verbrämte diese Leere mit dem von Rußland, Norwegen und England eingeführten Moralismus. Und auch später hielt er sich entweder krampfhaft an starrkonservative Theoretiker wie de Bonald, oder er kam kaum über eine soziologisch-pragmatistische Betrachtung der religiösen Wahrheiten nicht hinaus. Er suchte die schwankenden Mauern des Staates und der Gesellschaft mit allerhand „Hergeholtheiten", wie Simmel einmal in ähnlichem Fall sagte, zu stützen. Ganz anders Claudel. Obwohl selbst aus verirrter Jugend kommend, scheint er durch Rimbaud und Pascal den Sinn für die wesenhaften Realitäten des religiösen Lebens gewonnen zu haben. Die nichtige Analyse verwickelter Seelenzustände, ein Erzeugnis modernster Unnatur und Triebbeherrschtheit, die ausführliche Beschreibung der Szenerien und die Kleinmalerei aller möglichen Nebensächlichkeiten, ein Überbleibsel des Naturalismus, fallen bei ihm weg. Er ist Metaphysiker, und als solcher überwindet er auch endgültig den metaphysischen Skeptizismus, der in der ersten reaktiven Periode des Neuklassizismus die Gedankenwelt der Moréas, Maurras, Laserre und Barrès durchzieht und der auch in dem expansiven Klassizismus noch nicht überwunden ist. Hatten diese durch (logische) Analyse die besten Organisationstypen seelischer, gesellschaftlicher und künstlerischer Art, die gemeinsamen Voraussetzungen und empirischen Gesetze festgestellt und durch eine Art gewohnheitsrechtliche Geltendmachung dieser Typen auch für die Zukunft eine Substanzlehre, einen Rechts- oder Pflichtenkodex begründen zu können geglaubt, so hat Claudel, seitdem er 1890 den Glauben seiner Kindheit wiedergefunden, die Metaphysik in ihrer positivsten, umrissensten, anspruchsvollsten

Form, in der katholischen Dogmatik, bejaht. Maurras sah im Unendlichen nur das Endliche, Claudel behandelt das Endliche wie ein Unendliches. Maurras hatte einst aus dem Gefühl seiner metaphysischen Unkraft den klassischen Geist des alten Frankreich so gedeutet, als ob er mehr Sinn habe für die Beziehungen der Dinge als für die Dinge selbst.[80]) Nach Claudel ist des Dichters Aufgabe, den Namen jedes Dinges hervorzustoßen, es wie ein Vater geheimnisvoll in seinem Prinzip zu nennen und mitzuarbeiten an seinem Leben in dem Maße, als er ehedem an seiner Hervorbringung teilnahm. Er beschreibt die Dinge nicht, sondern ruft sie, und sie sind da. In Claudel hat sich Frankreich (und der französische Klassizismus) wieder auf den uralten Objektivismus und Vertikalismus festgelegt. Statt Natur und Leben unklar zu verherrlichen, hat Claudel wieder Gott gesagt, ihn Vater genannt und alle Dinge auf Gott gestellt. Der Selbstbestimmung setzt Claudel die Berufung durch Gott entgegen: „Du hast mich gerufen mit meinem Namen. Wie einer, der ihn kennt, hast du mich ausgewählt unter all denen meines Alters."[81])

In dieser unabänderlichen Berufung zur Aussprache des Seienden, zur Verkündung des Ewigen liegt erst die Überwindung des Dilettantismus. Das Leben bekommt seinen letzten Ernst, wie es Claudel mit den Worten Rimbauds ausdrückt: „Harte Nacht! Das ausgetrocknete Blut raucht auf meinem Gesicht! Der geistige Kampf ist ebenso brutal wie die Menschenschlacht."[82]) Renan, der den Gymnasiasten einst in Louis-le-Grand bei der Preisverteilung krönte, hatte ihn, so scheint es, auch geistig eine Zeitlang beherrscht. Durch ihn hat er die Geschichte Jesu kennen gelernt und so nicht erfahren, daß er sich

Gottes Sohn genannt. Indem er von „schamlosen Behauptungen des Apostaten" und von „Betrüger" spricht, will er mit eindeutiger Schärfe den Dilettantismus dieses Meisters treffen.[83]) Kunst und Poesie gewinnen einen göttlichen Sinn, Poetik und Mystik werden eins. In seiner Kunst erhält alles Sichtbare den Sinn und Sitz der ewigen Ordnung, die Gnade der ewigen Liebe und Gerechtigkeit. Die Kunst ist nicht mehr die krankhafte, eitle Träumerei, die sich spielerisch und genießerisch kostbare Bilder vorgaukelt; sie dient dem Leben auf ihre Art, indem sie es auf eine höhere Ebene hebt und vom Wind der Ewigkeit umstreichen läßt. Da ist nur Gott, und Gott allein ist Leben. In der Wirklichkeit Gottes löst sich der Gegensatz Ordnung und Leben, der in den Erörterungen der Neuklassizisten eine so große Rolle spielte, auf. In der Ordnung, in deren Mittelpunkt Gott herzhaft gestellt wird, die von Gottes Gedanken getragen und von Gottes Liebe und Leben durchflutet ist, findet auch unser Leben und aller Kunst heißer Schönheits- und Wirklichkeitshunger reichsten Ertrag und naturgemäße Vollendung.

Claudels Bedeutung wurde zuerst in den Kreisen um Gide und Dumesnil, in der Nouvelle Revue Française und in der Amitié de France (bzw. Cahiers de l'Amitié de France) erkannt. In dem ersten herrschte die weitherzige Voraussetzungslosigkeit, in dem zweiten die religiöse Verbundenheit. Im Jahre 1911/12, als Lugné-Poé im Theater „l'Oeuvre" die „Annonce faite à Marie" aufführte, eroberte Claudel die Öffentlichkeit. Damit trat er auch in den Gesichtskreis der Neuklassizisten; denn der Politiker Daudet hat wohl kaum vorher etwas für seinen Jugendfreund zu tun vermocht. Der Humanismus wird

angesichts dieses theozentrischen Transzendentalismus vor seine Schicksalsfrage gestellt. Le Cardonnel war, auch wenn er Homilien dichterisch formte, hinlänglich Humanist, betonte auch hiebei das Allgemeinmenschliche und entsprach vor allem formal den sozialen Anforderungen klassischer Kunst. Als das Problem Claudel brennend wurde, waren zwei Haltungen möglich: Stillschweigendes Geltenlassen der Claudelschen Metaphysik als ideales Ziel auch seitens der Positivisten und Anerkennung der inhaltlichen Klassizität bei Vorbehalten hinsichtlich der Form. Damit rückte man aber von der Auffassung des Klassizismus als einer Methode ab. Oder aber Betonung der unklassischen Form (bei Nichtbeachtung des Inhaltes) und damit Ablehnung. So wird die im Grunde positivistische Auffassung des Klassizismus als einer Methode, das Überbleibsel der reaktiven Periode, gerettet, damit aber gleichzeitig die Unfähigkeit dargetan, das tiefste Zeitphänomen, den Umschlag vom Horizontalismus der Entwicklung und leeren Form zum Vertikalismus der geistigen Entscheidung und metaphysischen Verwirklichung, richtig zu verstehen. Den ersten Weg beschritten André du Fresnois und Henri Clouard: „Ein großes Glück ist soeben Paul Claudel widerfahren. Dieser Schriftsteller lief Gefahr, im Schatten der kleinen Kapellen zu bleiben. Seine Verehrer warfen seinen Namen als eine Art Herausforderung der Welt ins Gesicht, dann verschanzten sie sich sehr rasch hinter ihren geheimnisvollen Zeitschriften, bereit, jedem den Zugang zu verwehren, der ihren Ruf für einen Anruf aufgefaßt hatte und ihnen folgen wollte. . . . Wir haben ein Wunder auf der Bühne und im Zuschauerraum ein anderes Wunder gesehen. Mehrere Hundert Zuschauer,

Franzosen zumeist und zumeist auch Skeptiker, waren mehrere Stunden lang eins in der Bewunderung eines Dichters, der ihrem Geist und Gemüt ewige Dogmen ihrer traditionellen Religion aufzwang . . . Unvergleichlich jung und frisch ist dieses Werk aus uralter Tradition, aus der letzten Tiefe des katholischen und französischen Gewissens hervorgegangen."[84])

Etwas später stellte Clouard fest, daß Claudel in der „Verkündigung" die Fesseln des Zeitgeistes abgestreift und Zeugnis für den Klassizismus abgelegt habe. Er habe die Dinge in ihrer ewigen Wurzel wieder entdeckt und den heroischen Ton wiedergefunden, den die Dichter nicht mehr hören ließen. In den Personen stecke verallgemeinerte Gemütsbewegung, große, umfassende Züge genug, um den hohen menschlichen Symbolismus deutlich zu machen. Die menschliche Liebe der jungen Violaine, die sich opfert für den Frieden aller mit großen uralten Gründen, das sei einfach, primitiv, ewig wie die junge Ernte. Er lobte ihn, daß er den Individualismus in religiöser und politischer Beziehung überwunden habe. Er erkannte an, daß die katholische Lehre für den klassischen Intellektualismus eine wertvolle Hilfskraft ist. So gelinge es besser, die lyrische Hingabe an die erregenden Mächte des Alls zu bändigen, daraus hohe männliche Poesie zu ziehen und so eine Art schöpferische Mitarbeit am All zu leisten. Die Menschheit werde hineingehoben in die allgemeine Ordnung und erhabene Größe erwachse aus den gewaltig sich auftuenden Schauspielen.

Aber nicht bloß das Ganze habe sinnvolle Harmonie. Dieser objektiven Ordnung entspreche eine menschlich-realistische Seite. In der Lehre von der Gemeinschaft der

Heiligen, der Mitverantwortlichkeit für Christi Todesnot liege die Gewähr, daß die so gefaßte Liebe und Brüderlichkeit nicht punktuell denke und handle, sondern alles Geliebte organisch ins Ganze einzuordnen und vom Ganzen her zu heilen suche.

Der Katholizismus rechtfertige auch seine Bildersprache. Bei Hugo erhebe sich die Phantasie mit Hilfe der Bilder ins Leere. Das Wahre zu finden, erscheine ihm nicht der Mühe wert. Bei Claudel sei die Substanz der Bilder nur aus katholischen Zusammenhängen heraus verständlich. Dieser stelle auf jeden Fall eine lebensfähige Ordnung dar und versage sich nicht der Erprobung. Die Bildlichkeit werde so großen Leitideen untergeordnet, die eine Art Verlängerung der logischen Vernunft darstellen und mit den Grundzügen des Weltbildes zusammenzufallen scheinen.

Warum ist trotz alledem Claudel noch nicht ganz Klassiker? Weil er, mit symbolistischer Erinnerung beschwert, sich von der Sensation nicht ganz losmachen könne. Weil er noch hie und da den schönen Rhythmus der Seele gefährde dadurch, daß er in der dunkeln Arbeit des Geistes mitten drin stecken bleibe, daß er im künstlerischen Ausdruck noch alle Gefühlsfärbungen und begleitenden Schwingungen beibehalten möchte. Die klassische Kunst bestehe doch darin, den Gedanken, losgelöst von dem mühevollen Werdeprozeß, in freischwebender Vollendung zu bieten. Endlich zeige sich ein Rest von Individualismus in gewissen Wortkünsteleien und in jener rhythmisierten Prosa, die typographisch in kleine ungleichmäßige Paragraphen geteilt sei; diese Form ermangle des Wesenszuges jeder Dauerform, der Not-

wendigkeit, da sie in ihrer Bewegung von Gründen abhängig sei, die der Leser nicht erkennen könne.

Zum Schluß fordert Clouard den Dichter auf, seine Muse in Demut zu belehren, daß Sprache und literarische Tradition in Liebe und Ehrfurcht gepflegt werden müßten. Und er bittet ihn, seine katholisch-klassische Disziplin in all ihren Folgerungen anzunehmen.[85])

Auf diesen Artikel, der wirklich von liebevollstem Verständnis getragen war, erhielt der Verfasser von Claudel einen Brief. Darin lehnt er die Ehre, ein Dichter zu sein, ab, und will nur Prosaist sein. Darnach kommt es ihm nur darauf an auszusprechen, was er um jeden Preis sagen muß. Eine Einengung in der Wahl der Mittel läßt er nicht gelten. Die Versform hindert ihn ebenso sehr wie die klassische Prosa. Selbstbefreiung geht ihm vor Schönheit. Er wählt „die bequemste" Ausdrucksweise, ohne zu sehen, meint Clouard, daß er so den poetischen Ausdruck jedes allgemeinen Wertes beraubt, daß er die sozialen Bedingungen und Notwendigkeiten der Kunst mißachtet, er, der Traditionalist, der Katholik, der treue Hüter der klassischen Gedankenwelt! Wird er als Dichter in seinem Individualismus beharren?[86])

Claudel aber beharrte in seinem „Individualismus". Der reife Künstler konnte nicht mehr ins klassische Formgewand schlüpfen. Er sah, daß er Bewegung geschaffen und dem Sein in seiner Weise gedient hatte. Das war ihm wohl genug.

In dem Kreise der „Revue critique" war es während des Krieges still geworden. Die meisten der jungen Mitarbeiter sind gefallen. Clouard, der geschmeidige Vermittler und einfühlende, vornehme Versteher, wandte sich

der Organisation der Geistesarbeiter zu.[87]) Frische Kräfte wie Boylesve, André Beaunier, Henry Bidou, Albert Thibaudet traten neu hinzu. Das formalklassische Element ward gestärkt. So erklärt sich wohl, daß Lasserre, der alte Kämpfer, den Claudelismus, als dritten Gegner, niederzuringen unternimmt in einem aufsehenerregenden Buche: „Les Chapelles littéraires“ (1920), zuerst erschienen in „La Minerve française“. Das Buch ist mir bis jetzt noch nicht zugänglich gewesen. Ich kenne es nur aus einer beifälligen Besprechung Beauniers.[88]) Der Ruhm Claudels (und Jammes' und Péguys) erscheint hier als das Meisterstück einer rührigen Literatengruppe (Vallery-Radot, Mauriac). Alle drei als letzte Ausläufer der Romantik. Claudel insbesondere werden seine beständigen Verstöße gegen Wortgebrauch und Syntax vorgeworfen. Der gemeine Verstand, das gemeine Gefühl, das gemeine Maß gelten für seine Werke nicht. Als Anarchist (Kubist) verdiene er ausgeschlossen zu werden aus der klassischen Gemeinde.[89])

Diese zuerst mild-versöhnliche, jetzt scharf abweisende Kritik der Claudelschen Kunst ist bezeichnend für eine gewisse Erstarrung des klassizistischen Gedankens. Noch 1914 konnte Friedmann schreiben, die Rückkehr zum Unpersönlichen, Objektiven, zur „Impassibilité“ sei nicht deutlich genug akzentuiert, aber man ahne, daß gegen die so stark subjektive Periode des Symbolismus früher oder später die Reaktion eintreten werde.[90]) Diese Reaktion ist volle Wirklichkeit geworden. Die französische Jugend drängt zur Beruhigung und Ruhe, zur Klarheit und Ordnung, zum Klassizismus, geläutert und bereichert durch Erfahrungen und Erkenntnisse der letzten Generation. Grautoff stellt weiter fest, daß diese Tendenzen bis weit

hinein in die Kreise der neuen Zeitschrift „L'Esprit nouveau" reiche trotz ihrer weltbürgerlichen Basis und daß eigentlich nur Rolland, Barbusse und Madeleine Marx außerhalb der Linie stünden. Doch dürfte die Behauptung, Frankreich sei schon „ein im tiefsten Innern zur Klarheit und Ordnung gelangtes Land", zu weit gehen.[91]) Es hat gewiß den Individualismus der Romantik, die Zerfallerscheinungen einer müde in den Tiefen des Ichs wühlenden Kunst überwunden. Es spürt wieder einheitlicheren Rhythmus in seiner Seele. Es hat sich mehr in der Gewalt, kennt besser seine Vergangenheit und seine Schätze und will wieder herrschen. In seiner Kunst legt es sich das Gesetz der Form und des normalisierten Menschentums auf, um welthaltig und weltläufig zu sein. Typisch hiefür ist aber der harte Nationalismus, der in einem sonst wirklich guten, echtklassischen Werk, dem Roman „Le Fer sur l'Enclume" von Emile Baumann, vernehmlich durchklingt.[92]) So hat der Neuklassizismus zwar in Claudel, Baumann, Ghéon, Jammes, Péguy die Fülle der französisch-christlichen Tradition wiedergewonnen, eine große metaphysische Umstellung vorbereitet, zollt aber durch die Verstrickung in logisch-oratorischen Absolutismus und in „metaphysischen Haß" der Naturbedingtheit unseligen Tribut. Das ist die Tragik dieses Ausschnitts der Geistesgeschichte, daß in dem Augenblick, wo der expansive Klassizismus die nationalistischen Eierschalen abzuwerfen im Begriffe war, der Weltkrieg ausbrach und damit von neuem die klare Vernunft durch Leidenschaft getrübt werden mußte.

Der Gewinn dieser Kämpfe ist der: Das formalklassische Prinzip braucht die Substanz der metaphysischen Ideen und der neuen seelischen Werte, um die Ro-

mantik innerlich überwinden zu können. Die Oberflächenklarheit eines im Wesenlosen verschwebenden oder im Nützlichen haftenden Vernunft- und Ordnungsschemas darf nicht über das Dürftige und Belanglose dieser formversessenen Kunst und Geistigkeit hinwegtäuschen. Auch das Kunstwerk ist groß und dauerhaft nur in dem Maße, als es, die Verworrenheit und Gestaltlosigkeit überwindend, am Sein teilnimmt und dessen wesenhafte Ordnungs- und Wertstufen sichtbar macht. Ob dies im einzelnen der Fall ist oder nicht, darüber aber entscheidet nicht die Stimmung und Gesinnung der Zeit, sondern die Stimme Gottes, die das Herz sich friedvoll ersingt, wenn der Wille sich demütig eingeordnet hat.

V. Die Feuerprobe der nationalen Idee im Kriege.

Man kann im allgemeinen sagen, daß die geistige Entwicklung in bezug auf das Verhältnis des Einzelnen zum Staate während des 19. Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich in entgegengesetzter Richtung verlief: In Deutschland ein allmähliches Erwachen aus dem Kosmopolitismus zum Nationalstaat und nach Eingliederung des Bismarck-Nietzsche-Erlebnisses, durch weltwirtschaftliche Erfolge hervorgelockt, eine Art Großstaatsstreben. In Frankreich, Hand in Hand gehend mit dem tatsächlichen Schwinden der französischen Weltgeltung, eine in Dilettantismus, Ästhetizismus und Internationalismus einmündende Verdämmerung des Nationalbewußtseins, das seine politisch-militärische Schwäche durch um so stärkere Behauptung einer weltbeherrschenden Kulturüberlegenheit zu verdecken suchte. Indem Bismarck die französische Orient- und Kolonialpolitik förderte, bekräftigte er in gewissem Sinne diese Behauptung, um die Franzosen zur Anerkennung der im Frankfurter Frieden festgelegten Tatsachen zu erziehen. Die Generationen von 1860 und 1870 waren die Hauptträger dieses etwas entspannten Nationalbewußtseins. Unruhe und Enttäuschung hatten im Schatten der Niederlage von 1870/71 zu Unsicherheit und Mangel an Vertrauen in das eigene Können und in die staatliche Zukunft geführt. Voraussetzungslos und uninteressiert haben sie die humanitär-pazifistischen Ideale in sich aufgenommen und das Symbol der nationalstaatlichen Bestrebungen, Elsaß-Lothringen, seiner zentralen Stellung im Denken und Handeln entkleidet.[1]) Der Unglaube (im weitesten Sinn!)

hatte sich ausgebreitet und wertvolle idealistische Lebensantriebe zerstört. Aus dem Dämmergrund dieser Entspannung stiegen die Generationen seit 1900 langsam in den Hochspannungszustand des Weltkrieges. Von verschiedenen Gesichtspunkten aus zeigen vier Bücher diese Neuspannung.

„Le Cahier rouge" von Wyzewa[2]) schildert in ergreifenden Tagebuchaufzeichnungen den religiösen Entwicklungsgang eines Musikers, der jener feinnervigen, aber willensschwachen, tatunlustigen Generation angehörte. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts lernte er, der Skeptiker, in den Werken Tolstois und Dostojewskis das Evangelium kennen und wurde wie viele damals über Nacht „Neuchrist", „d. h. eine Art Protestant, der stets bereit ist, die Gestalt Jesu in ihrem erhabenen Glanz zu feiern, ohne daß jedoch die Bewunderung für den Helden des Evangeliums ihm den leisesten Wunsch eingab, sich seinen Geboten handelnd anzupassen, ohne daß sie auch nur im geringsten ihn das Unvermögen bedauern ließ, ein ‚Christ' schlechthin zu werden." Das Musikalische und Ästhetische in der Kirche hatte es ihm angetan. Erst der Tod seiner jungen, innigstgeliebten Frau brachte ihn in Berührung mit dem Glaubens**inhalt**, indem er ihm die Unsterblichkeit der Seele, weil notwendig zur Wiedervereinigung mit ihr, annehmbar machte. „Amateurkatholizismus", „Halbchristentum" nennt er selbst diese echt romantische Benutzung des Religiös-Sakralen im Dienste des Sentimentalen. Einer nach dem Tode seines einzigen Sohnes einsetzenden völlig glaubenslosen, tief verdüsterten, lebens- und willensmüden Zwischenzeit folgte die echte Bekehrung, die am Krankenbett seiner frommen Mutter,

„bei Betrachtung der einfachen und erhabenen Schönheit eines christlichen Todes" ihren natürlichen Ausgang nahm, in dem allmählichen Herauswachsen aus der ungläubigen Atmosphäre der Zeit und in dem Eintritt in den Benediktinerorden ihren willensstarken Abschluß fand. Die reichlich breite, den Problemen nirgends recht auf den Grund gehende, aber gut und würdig geschriebene Bekehrungsgeschichte — ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß es die Wyzewas selbst ist — mag doch da und dort ihren als Grund der Veröffentlichung angegebenen Zweck erfüllen: den Hinterbliebenen der im Kriege Gefallenen in ihren qualvollen Fragen nach dem Schicksal der teuren Seelen den Trost und die Hoffnung des durch Nacht zum Licht durchgedrungenen Gottsuchers zu bieten. Das Buch zeigt uns jedenfalls, in welcher Richtung sich bei derlei Naturen etwa der Übergang von dem Skeptizismus zum Glauben vollziehen kann. Das nationale Element schwingt in diesen psychozentrischen Erschütterungen und Ermannungen noch kaum mit, aber man spürt, daß die im Glauben gefundene Tatgrundlage breit und fest genug ist, um den Patriotismus auch in seinen schwersten und unerhörtesten Anforderungen zu tragen.

Das Soldatenbild, das uns Baumann in „Abbé Chevoleau"[3]) zeichnet, ist der Beweis dafür. Wenn wir dieses Büchlein gelesen haben, verstehen wir die Hoffnungen, die die französischen Katholiken nicht so sehr auf die 300 Feldgeistlichen,[4]) sondern auf die 25 000 Priester setzten, die als Offiziere oder einfache Soldaten im Heere waren. Dieser Kleriker (Chevoleau) mit dem ausgesprochenen Mönchsberuf, der „gar nichts anderes will als das Reich Gottes, Gott allein", lebte sieben

Jahre in einem holländisch-belgischen Orden, gewiß wenig dem Vaterländischen zugewandt. Aber als der Krieg ihn nach Frankreich zurückwarf und sein Gestellungsbefehl kam, da flammte auch in ihm, der „lieber die andere Uniform getragen hätte", da er sich mehr zu friedlichen Eroberungen berufen fühlte, der Stolz auf und das Bewußtsein, „eine der Einheiten zu sein, auf denen die Rettung des Landes ruht". Er wird langsam, aber sicher, was er sein muß, ein tüchtiger Soldat. „Ich bin Soldat; ich habe meine Seele zu einer Soldatenseele gemacht, und das war gar notwendig." Nach zehnmonatigem Schützengrabenleben war er an den Kämpfen bei Neuville—Saint-Vaast und bei Loos (1915) beteiligt; am 4. Mai 1916 wurde er auf der Höhe 304 vor Verdun, wohin es ihn unwiderstehlich gezogen hatte, verschüttet. Das Lehrreiche an diesen durch Brief- und Tagebuchaufzeichnungen sichergestellten Kriegserlebnissen ist die Möglichkeit, gewissermaßen Schritt für Schritt die Seelenregungen und Willenseingriffe zu beobachten, die den mystisch-aszetisch gerichteten Christen zum mehrfach ausgezeichneten Kriegshelden machen, und zwar so, daß eine Einheit von bewundernswerter Geschlossenheit entsteht. „Dein Wille geschehe," das ist der Angelpunkt seines Denkens, die Quelle seiner Kraft, der Ausgangs- und Endpunkt der Ziselierungsarbeit, die er kaum einen Augenblick unterbricht. Und wie es bei allen bewußt christlichen Soldaten der Fall sein wird, sieht auch er seinen möglichen Tod als Sühne an für sich und seine Brüder. Er arbeitet planmäßig daran, „das Tier (in sich) abzurichten." Das Pfeifen der Kugel, das Fauchen der Granate lösen auch in ihm eine Zusammenziehung seines ganzen Wesens aus, eine Art „Lebenspause", aber „er bemüht sich, nichts

davon merken zu lassen und dann alle ungeordneten Bewegungen seines Körpers zur Vernunft zu bringen". „Ich bin so weit, mein Fleisch zu opfern, und wenn Gott es will, will auch ich, daß meine Glieder zerschmettert, aus den Gelenken gerissen, zerstreut, mit Abscheu aufgelesen und nicht wiedererkannt werden. Meine Fehler verdienen wohl diese Art Vernichtung." Das ist nicht mehr die Sprache der Theologie und der Erbauungsbücher, das ist die Sprache dessen, der „sich dem Geruch der Leichenfelder, der Nachbarschaft roher, manchmal schamloser Kameraden anpaßt, der diese aber trotzdem liebt, der unter ihnen Einfluß ausübt und der inmitten all des Getöses nicht die Kraft verliert, sich zu sammeln." „Der Tod schreckt dich, nun, du sollst dich ihm entgegenstürzen; Blut flößt dir Schauder ein, nun, du sollst es vergießen; du hast Durst, und du sollst nicht trinken; du willst schlafen, und du sollst wachen; du schnatterst vor Kälte, und du sollst nicht nachgeben." Gewiß, manches, was er tut, können wir einer priesterlichen Seele nicht mehr angemessen finden. Baumann will wohl dasselbe sagen, wenn er schreibt, einige (Seminaristen oder Priestersoldaten) scheinen mehr Soldaten als Priester zu sein. Nachdem er z. B. einen schippenden Soldaten abgeschossen hat, erfüllt eine Art wilder, unerklärlicher Freude seine Seele. Der Krieg wird eben zur Leidenschaft, wenn man sich daran gewöhnt, und als Priester hat er wohl einigen Grund, über diesen „Rainsrest" zu erschrecken.[5])

Jedenfalls zeigt diese restlose Wandlung, wie viel kriegerischer Geist im Franzosen steckt. Sie läßt aber auch ahnen, zu welchen Ausschreitungen sich andere französische Soldaten hinreißen lassen können, die nicht wie dieser Prie-

ster ihre Triebe so beherrschen und so viel Hemmungsvorstellungen zur Verfügung haben.[6])

Wohltuend berührt es den deutschen Leser, daß weder der Deutschenhaß[7]) noch der Chauvinismus stark in den Vordergrund treten. Beweist das Beispiel Chevoleaus, was Baumann nicht verkannt sehen möchte, daß Frankreich seinem katholischen Knochengerüste den festesten Stützpunkt seiner überraschenden Widerstandskraft verdankt? Hat er recht mit der Behauptung, daß der Glaube an die Ewigkeit und die Gewißheit, daß eine mit wunderbaren Vorrechten ausgestattete Nation nicht untergehen kann, zusammengehören?

Man möchte es glauben, wenn man die Briefe der drei tiefgläubigen jungen Offiziere liest, deren Erleben und Erleiden Bordeaux in „La Jeunesse Nouvelle“[8]) uns nahebringen will. Die religiöse Grundüberzeugung und Grundmotivierung sind dieselben. Aber entsprechend den anderen Voraussetzungen — es handelt sich um Laien: einen angehenden Schriftsteller, einen Berufsoffizier und einen Mediziner — ist das Motivgeflecht reicher, menschlicher entwickelt. Das Begleitwort: Honneur et Patrie[9]) läßt den feldgrauen Offizier als echten Nachkommen der Ritter erkennen. Man spürt es durch alle Äußerungen und Taten dieser Krieger durch, eine wie große Rolle bei ihnen das heiße, übervolle, dem Edlen und Hohen in echter Begeisterung zugewandte Herz spielt. Auf alle diese und ähnliche geartete Menschen — und deren gibt es bei den Franzosen doch viele — üben die großen Worte,[10]) über die wir oft lächeln zu müssen glauben, als da sind: Recht und Gerechtigkeit, Kultur und Demokratie, Freiheit und Menschlichkeit, eine Art Zaubergewalt aus. Das will aber nicht be-

sagen, daß sie weltfremde Träumer sind. Vor dieser Gefahr bewahrt sie schon ihre Herkunft aus alten, festgegründeten Familien, deren Vorzüge und Kulturbewährung ins rechte Licht zu stellen Bordeaux nicht müde wird. Diese stete Zurückführung der Einzeltaten in eine lebendige Familientradition, dieses stete Nachglühen der Einzelerlebnisse im Feuer des Familiengeistes gibt der Darstellung einen besonderen Reiz. Bordeaux darf jedenfalls die Genugtuung haben, daß seine im Anschluß an Le Play unternommenen Bemühungen, dem revolutionären Individualismus die festgefügte Familientradition entgegenzusetzen,[11]) wirksam mitgeholfen haben, diesen Krieg seelisch zu unterbauen. Trotz aller Entartungserscheinungen ist eben in den französischen Familien noch sehr viel Gesundes vorhanden, sehr viel Krankes ist neu gesundet. Überhaupt schläft unter der Decke von allerhand Absonderlichkeiten und Verstiegenheiten, von Redereien und Poltereien gerade bei Franzosen oft eine rührende Einfalt, Einfachheit und Gesundheit,[12]) die es ihnen leicht machen, in Zeiten der Not sich auf den rechten Weg zurückzufinden. Schon vor dem Krieg vollzog sich bei diesen jungen Leuten, wenigstens bei der Elite, eine Vereinfachung des Lebens. Der Ehrgeiz lockte sie nicht. Einem Alltagslos wichen sie nicht aus; denn über alles stellten sie die Disziplin, die die Zufälligkeiten annimmt und ausnutzt, anstatt sich dagegen aufzulehnen oder sie zwingen zu wollen.

„Die neue Jugend will früh schon dienen; sie ist weniger von Hirngespinsten erfüllt und weniger intellektuell; sie hat geahnt, daß man, um handeln und schöpferisch tätig sein zu können, die unvermeidlichen gesellschaft-

lichen Bindungen und die erprobten Glaubenslehren annehmen müsse. Ein Glaube, eine Liebe, ein Ziel: Welche Kraft, wenn man mit diesem dreifachen Halt ins Leben geht!"

Bourget und Bazin, Barrès und Bordeaux, Péguy und Psichari[13]) haben nicht umsonst gewirkt. Sie hatten dem Vaterland in der Tat eine neue Jugend bereitgestellt. Der ganze Kriegsverlauf hat es bewiesen.

Der innere Aufstieg der Seele unter dem Einfluß des Kriegslebens, den Bordeaux aufweist, beruht vor allem auf dem Eintritt in die Welt der Wirklichkeit: „Der Krieg war dieser Anstoß, der die Utopien und unfruchtbaren Träume zerstört und meinen Geist der rauh erstandenen Wirklichkeit gegenübergestellt hat." Rasch verschwinden romantische Anwandlungen, die bei der Jugend meist aus der Schwierigkeit entstehen, das seelische Gleichgewicht zu finden. Die grundlose, auf und ab wogende Traurigkeit, die zerwühlende Unbotmäßigkeit, die ruhelose Allerweltssehnsucht, das Hin- und Herschwanken zwischen Betrachtung und Tat, zwischen Genuß und Abtötung, all das Tastende und Unsichere fällt ab, wenn der Sturm braust und die Tat in allen Fingerspitzen brennt.

Gewiß gibt es dann noch Rückfälle, Ermattungen, Pausen, besonders im Stellungskrieg, „der ein physisch und moralisch verlangsamtes Leben darstellt, ein Leben gleich Lampen, deren Docht man heruntergeschraubt hat, um nur noch ein Nachtlicht brennen zu lassen". Die Natur wirkt einschläfernd, verspinnend: „Die Tage sind köstlich, traurig und bleich, gleich verschieden von unseren grausamen Ideen und von der Finsternis des Winters."

„Besser wäre es, keine Erinnerung zu pflegen und nicht weiter zu sehen, als die beiden Erdwände reichen."

Aber immer wieder bläst der Morgenwind der jungen Kraft und der großen Hoffnung und inmitten des dunklen Nebelgebräus lockt der Aufstieg in das Höhenleben, das aus den Wehen der Zeit geboren werden soll. Der Tod, jedes Opfer, das zu bringen ist, wird willig, oft freudig hingenommen. Alles Natürliche und Schöne wird andachtsvoll erlebt, Großes und Kleines in Demut anerkannt. Eine Mutter bittet ihren Sohn, wenn er doch ausrücken müsse, wenigstens das Opferverdienst in christlichem Sinne zu gewinnen. „Wenn wir wirklich die Ewigkeit vor uns haben, was heißt da Leben oder Tod? Es ist nicht viel mehr als ein kleiner Zwischenfall, ein Aufschnellen auf unserem Weg ins Unendliche." „Der Krieg hat wie alle großen Opfer eine ersichtliche Reinigungskraft. Durch Opfer und Leiden erneuert man sich." „Gott ist da. Seien wir in seiner Hand wie der geschmeidige Stoff in der Hand des Arbeiters! Jeder Meißelschlag bringt uns mehr aus dem Rohen heraus . . . und nähert uns der Vollkommenheit."

Und das gilt auch für die gewöhnlichen Soldaten: „Es ist eines der schönsten Gefühle im Kriege, wenn man spürt, was die Nähe des Unendlichen in einer Sekunde nicht alles auszulösen vermochte.[14]) Da wachen beim Anstoß der übermenschlichen Wirklichkeit die großen schweigenden Wahrheiten auf, die auf dem Grunde ihrer armen Seelen schliefen; es wird helle in ihnen. Und unter der rauhen Rinde erscheinen fast neue Seelen."

Demut und Frieden sind die Gipfelpunkte dieses Aufstiegs auserwählter Seelen im Feuerregen des Weltkrieges. Seine Auszeichnung gibt Hauptmann Belmont

zu folgender ergreifenden Betrachtung Anlaß: „Wo sind die (wahren) Helden? Sie haben weder Tressen noch Auszeichnungen; sie sind nicht zu sehen und nicht zu zählen; jeden Tag erneuern sie, ohne Aufhebens zu machen, ihr bewundernswertes Opfer. Niemand schaut ihnen zu, niemand hat sie lieb; sie glauben es wenigstens, weil sie die Wahrheit nicht ahnen können. Es muß marschiert werden, und sie marschieren; es muß gelitten werden, und sie leiden; sie werden verwundet, sie sterben; . . . und später, wenn sie Berge von Hingebung und Opfern angehäuft haben, erhält ein Bevorrechteter von Rang oder Zufalls Gnaden den Preis ihrer zahllosen Opfer. Deshalb drückt mich dieser Tag, der mir so viel Hochgefühl und Ehre bringt, wie eine Schuld."

Und an anderer Stelle schreibt er: „Wahrhaftig, man fühlt sich klein, klein vor dem ewigen Geheimnis." „Ein überirdischer Friede schwebt über diesem düsteren Feiertag. Etwas, das stärker ist als wir, steigt in unsere Seelen herab und sagt uns, daß dieses Leben selbst nur ein Durchgang ist und daß ihm alles von anderswoher kommt."

Welche Auffassung und Ausübung der Autorität unter solchen seelischen Voraussetzungen zustandekommt, ergibt sich aus einer Briefstelle, in der der Leutnant und Kompagnieführer Camille Violand von einem seiner Leute, dem er im Sterben beisteht, sagt: „Ich war für ihn der Führer, was mehr ist als Vater und Priester zusammen." Öfters weist Bordeaux, der selbst Hauptmann beim Stab der 1. Armee ist, auf den Zusammenhang hin, der zwischen der Seelengröße und der Befehlskunst besteht: „Die Kunst des Befehlens kommt von dem persönlichen Einfluß, und wie sollte dieser nicht aus-

strahlen von einer solchen inneren Überlegenheit, von einer solchen Loslösung von der eigenen Person?" Ein solcher Vorgesetzter entdeckt gerade „im Schatten, im Alltagsgeleise, in dem bescheidenen Rahmen der einfachen Pflichten und unscheinbaren Aufgaben" Helden, ja, er erzeugt sie durch sein Wort und sein Vorbild.[15]) „Der Infanterieoffizier hat nicht die unmittelbare, offensichtliche Überlegenheit seinen Leuten gegenüber, wie sie der Kavallerie- und Artillerieoffizier hat. Diese setzen sich sehr schnell infolge ihrer technischen Überlegenheit durch. Ihm gelingt dies nur, wenn er die moralische Überlegenheit besitzt. Er hat nicht viel mehr als das zu seiner Verfügung. Aber das ist auch fast alles." Es scheint, daß auch die besondere Art von Autorität, wie sie hier im Lande der Demokratie sich herausgebildet hat, ihre militärische Funktion gut erfüllt. Über der Autorität und ihren menschlich gelockerten Formen schwebt alles umfassend, alles tragend und stärkend „la douce France", „unsere Heimstätten, unsere Familien, unser Himmel, unser Boden, unsere Vergangenheit, das Ganze, das den Kern unseres Lebens ausmacht, ohne das wir uns ein Glück nicht vorstellen können".

Bordeaux widmete sein Buch Maurice Barrès, dem, der „der neuen Jugend den Höhenpfad gewiesen hat". Ich habe gegen Barrès sehr viel einzuwenden. Aber das muß ihm auch sein größter Gegner zugestehen, daß sein Nationalismus in dem Kriegsbuch „Les diverses Familles Spirituelles de la France"[16]) eine Höhe und Fülle erreicht, die schwer zu übertreffen sind. Es ist doch wohl Verkennung, wenn z. B. Moritz Werner ihn „einen Komödianten" nennt, „der sich, nur um ein wirksames Reklamemittel unter vielen zu wählen,

als ahnenschweren Sprossen des lothringischen Partikularismus aufspielt".[17]) Mit dem Ressentiment kommt man eben in der Psychologie nicht weit, und Verirrungen eines reichbewegten Lebens und heißen Temperaments dürfen doch wohl nicht den Blick ablenken von der Tatsache, daß Barrès in erster Linie die junge Generation dem entnervenden Skeptizismus entrissen und sie in dem Nationalismus und Traditionalismus eine Lehre und Disziplin hat finden lassen, deren Einseitigkeiten und Ungezügeltheiten der religiös Ungläubige nicht so leicht überwinden konnte, die aber jedenfalls ihre Anhänger zu den Tatmenschen machten, die Frankreich in diesem Krieg brauchte. Mindestens mit demselben Recht wie Görres einst kann Barrès in diesem Weltkrieg als Großmacht bezeichnet werden. Gewiß, die nationalistisch-kriegerischen Voraussetzungen in den Seelen seiner Volksgenossen waren da. Sie freigemacht, ins Bewußtsein gehämmert und in Tatwillen umgesetzt zu haben, das war die Lebensaufgabe von Maurice Barrès. Er hat sie glänzend gelöst. Unweise, ja in gewissem Sinne unsittlich mag man die Tätigkeit finden, wie man die national-egoistische Politik unweise und unsittlich finden kann. Aber sie liegt auf der Verlängerungslinie der französischen Art und der geschichtlichen Gegebenheit, und wilder Schönheit Glanz fällt auf das zähe, das Äußerste dransetzende Ringen des stolzen Volkes. „Der Krieg läßt nichts in uns, das wir nicht erneut zu prüfen bereit wären." (S. 75.) Das sagt er mit deutlicher Beziehung auf sich, und sein ganzes Werk ist ein lebendiger Beweis, wie ernst es ihm um die Durchprüfung alter Überzeugungen ist. Er, der früher (z. B. in seinen „Scènes et Doctrines du Nationalisme") so heftig gegen Protestanten und Juden, gegen Theoretiker

und Idealisten jeder Art zu Felde gezogen ist, hat im Krieg erfahren müssen, daß „alles in den Dienst (des Vaterlandes) getreten ist, das Beste und was unsere Vorkriegsweisheit das Schlimmste nannte . . . alles offenbart sich als ausgezeichnete Seelennahrung“. (S. 1/2.) Er fühlt sich als „getreuer Sekretär Frankreichs“ mit der Aufgabe, „die Verse einer ewigen Bibel unserer Nation vorzubereiten“. (S. 267.) Und es gibt wahrhaftig für den Gegner kein lehrreicheres Schauspiel als dieser aufrichtige, mit großer, oft berückender Kunst durchgeführte Versuch, Katholiken, Protestanten, Israeliten, Sozialisten und Traditionalisten als Kriegshelden in typischen Vertretern darzustellen und nachzuprüfen, wie sie sich zu dem patriotischen Ideal stellen, wie sie sich mit dem Krieg und dem Tode abfinden, welche Gedankenfrüchte und Gefühlswerte in der Glut der Kriegszeit in ihnen entstehen. Wir erfahren, daß alle dem Vaterlande ihr Bestes geben wollen, daß die Besten in allen Lagen irgendwoher aus dem Hinterland ihrer Überzeugungen moralisch verpflegt werden und irgendwo den Durchgang finden von der schmerzlichen Erwartung zur frohen Ersehnung des Opfers.

Gewiß, des Verfassers Seele ist bei den Katholiken und Traditionalisten, aber er ruft sich selbst unterwegs zu: „Lernen wir sie (die Protestanten) besser kennen durch die Freundschaft und Bewunderung, die uns solche Taten und solche erhebenden Herzensnöte einflößen!“ (S. 65.) Durch welche Ideen werden wohl Protestanten in diesem Kriege wirksam belebt und angefeuert? Die aus dem Elsaß stammenden Protestanten haben gewissermaßen ein persönliches Interesse „an der Zerschmetterung Deutschlands“. Und von demselben „elsässischen Standpunkt versichern sie sich, daß die Sache der Verbündeten die gerech-

teste sei, weil sie gleichzeitig für die freie Bewegung der kleinen Völker kämpfen. Schließlich werden sie gestärkt durch den Gedanken, daß sie für den Frieden in der Welt und in den Seelen kämpfen". (S. 56 ff.) „Frankreich, an der Spitze des Fortschritts und der Freiheit, wird wie immer wirksam für den Frieden der Welt arbeiten (S. 60), und sein Sieg allein kann auch den Sieg der echt reformatorischen Tradition sicherstellen." (S. 198.) „Die Vorherrschaft des Moralischen über das Religiöse", die er bei ihnen feststellen zu können glaubt und die sie in starken Gegensatz bringt zu den Katholiken, die „so ruhig und gar vertraut in der Atmosphäre des Übernatürlichen leben" (S. 48), hindert den Antiprotestanten von gestern nicht anzuerkennen: „Dieselben tiefen Wurzeln in der Christenheit und zwei glorreiche Blüten." (S. 66.)

Bei Darstellung des Trostes und der Kraft, den die Israeliten in ihrer Überzeugung finden, um das große Fiat voluntas tua zu verwirklichen, gelingt es ihm nicht, gemeinsame typische Züge herauszuarbeiten. Er sieht zunächst nur Zugewanderte und Freigeister, deren Haltung ganz verschieden ist, die aber trotzdem seine Anerkennung findet, vielleicht mehr die Anerkennung des für ungewöhnliche Seelenhaltungen schwärmenden Psychologen als des die Geschlossenheit der Gemeinschaft erstrebenden Patrioten. In den Anmerkungen läßt er dann auch gläubige Juden zu Wort kommen, die „den gesundesten Patriotismus und Familiensinn" verbinden. (S. 291.)

Die Sozialisten, meint Barrès weiter, gelte es besonders zu verstehen, weil ihre Ideen in der Luft lägen und alle tausendmal gestreift hätten. In ihren Seelen

ruhe ein Traum, ein Gesellschaftsbild, an das er nicht glaube, das er aber liebe, insofern es ihren Trost ausmache und ihr Himmel über den Schützengräben sei. (S. 111 ff.) „Und tausendmal recht haben sie in dem Glauben, daß, wenn Frankreich zertrümmert würde, es geschehen wäre um die soziale Republik." (S. 199.)

Er grüßt alles, was an Wirklichem und Wohltuendem in dem Klassenstolz, in der Ehrfurcht vor der Handarbeit liegt, die das Kind zur Stetigkeit anhält und verhindert, daß es sich in die raschen Strömungen wirft. (S. 127.) Er segnet selbst die polternde Gereiztheit, die ein Genosse in einem seiner Briefe ihm (Barrès) gegenüber erkennen läßt, „wenn sie Vergnügen und Stärkung gab, wenn sie dem Wackeren als Anfeuerung diente". (S. 111.) Voller Bewunderung aber steht er am Schluß vor dem Gewissensschrei eines umlernenden Theoretikers, der seine Gedanken in dem Glutofen des Krieges reinigt: „Wenn ich den Krieg betrachte, will ich nicht mehr revolutionär für die Arbeiterklasse allein sein, sondern für jeden Menschen. Gerechtigkeit ist Allgemeingut. Es gibt eine kapitalistische Ungerechtigkeit, warum sollte es nicht eine proletarische Ungerechtigkeit geben?"[18]) (S. 133.)

Interessant ist es für den Verfasser besonders zu verfolgen, wie sich bei diesen autoritäts- und disziplinfeindlichen Pazifisten und Antimilitaristen die seelische Umschichtung bei der Einordnung in das militärische Gefüge vollzieht. Vor militärische Aufgaben gestellt, machen sie es genau so, wie sie es früher als tüchtige Arbeiter gemacht haben: „Sie packen sie ordentlich an, weil es die Aufgabe des Tages ist und weil es in ihrer Natur liegt, ihren Stolz in ihre Arbeit zu setzen." (S. 118.) „Sie haben die Disziplin der Armee hingenommen wie die

Disziplin der Werkstatt, weil beide in den Notwendigkeiten der Arbeit begründet sind." (S. 119.) Einsichtige Arbeiter erkennen bald die Überlegenheit ihrer Führer und den Nutzen, den alle aus diesen Führereigenschaften ziehen, an, wie sie die Kenntnisse des Ingenieurs anerkannt haben. „Unter Leuten, die die Arbeit lieben, gibt es eben eine Berufsgerechtigkeit, ein gemeinsames Wertmaß." Erleichtert wird ihnen die Einordnung dadurch, daß „heute in der Armee die strenge Disziplin da und dort in etwa ersetzt wird durch eine feinere, echt französische Befehlskunst".[19]) (S. 113.) Das sei zutiefst darin begründet, daß die französische Rasse mehr kriegerisch als militärisch ist. Das Bedürfnis nach einer frei zugestandenen, gewissermaßen umstrittenen Disziplin finde sich vielleicht auch bei Nichtsozialisten."[20]) (S. 115 ff.)

Gemeinsam haben all diese Geistesfamilien den einen Glauben, daß „ihr Bestes, ihr Höchstes, ihr göttlich Teil in dem Drama auf dem Spiel steht und mit Frankreich untergehen würde". Der göttliche Funke in all dem zeige sich darin, daß der französische Geist nie nur Eigenziele, sondern immer Allgemeinziele, Weltziele verfolge. „Diese Sorge um die ganze Menschheit ist das Zeichen des Nationalgeistes." „Jeder von uns weiß, daß die Franzosen da sind, damit weniger Elend unter den Menschen herrsche." (S. 263.) In diesem Sinne sei Frankreich pazifistisch, in diesem Sinne sei es kriegerisch. Diese Gemeinsamkeit, diese „tiefe Einheit" sei in gewissen Perioden der französischen Geschichte immer wieder hervorgebrochen. Die Kathedralen seien ein Zeugnis dafür. „Die Kirchen Frankreichs brauchen Heilige." So hieß es vor dem Krieg gar oft. Und siehe da! Auf den Schlachtfeldern des Weltkrieges reifen sie heran,

und schon werden ihre Namen in den Kirchen verewigt. „Diese Heiligen Frankreichs gehören allen Glaubensformen an, aber die alte Dorfkirche, die Mutter der Geschlechter, die Seele der Seelen, nimmt sie alle mit gleicher Zärtlichkeit auf; denn, so sagt sie zu den Ungläubigen, ihr seid meine schlafenden Söhne. Ich habe euch zu dem hohen moralischen Leben herangebildet. Multi intus sunt, qui foris videntur. Euer Tod gibt euch dem zurück, der gesagt hat: „Es gibt keine größere Liebe, als sein Leben hinzugeben.“ (S. 264.)

Man mag die Art, wie der Skeptiker Barrès hier von dem Heiligen spricht, unangemessen finden. Das eine ist sicher, daß hier ein Kernpunkt seines Nationalismus durchleuchtet, der ihm bei den Katholiken und Traditionalisten soviel Einfluß verschafft hat. Das Wesen und die Stärke dieses Nationalismus ist eben, daß er bei aller frankozentrischen Einseitigkeit doch immer wieder das Psychozentrische in Begründung und Ausdeutung in den Vordergrund schiebt. Es ist grundsätzlich Seelenkultur im Geiste der nationalen Tradition. Das trat wohl am klarsten hervor, als Barrès seinen großangelegten, das ganze Land zur Parteinahme für oder wider herausfordernden Feldzug für Erhaltung der Dorfkirchen unternahm. Damals bestand sein Nationalismus die Feuerprobe als kulturelle Segensmacht, als seelenhütendes Kämpfertum. Das verlieh ihm die Breite und Tiefe seiner Wirksamkeit. Das gab ihm den Anspruch auf unbestrittene Führerschaft, als der Weltkrieg ausbrach und es galt, die Seelen der Ausziehenden und Daheimbleibenden vom Höchststehenden bis zum Dumpfesten aus einheitlicher Kraft-

quelle zu speisen. Außer den geschichtlichen Mächten, die ihm eine uralte, geheiligte Verbindung von Nationalem, Religiösem und Kulturellem boten, nützte ihm besonders das Symbol: Elsaß-Lothringen. Diese Anspruchsetzung ist deshalb so außerordentlich verführerisch, weil sie für ein Volk von Frankreichs Vergangenheit trotz zeitweiliger Ablenkung so selbstverständlich war. Die Beweisführung eines Barrès ist ja auch nie nur auf machtpolitischen Erwägungen aufgebaut. Ideal ist ihm die Verwirklichung der nationalen Seele. Das ist aber nur möglich, wenn die Franzosen die Kraft aufbringen, das französische Leben in den wiedergefundenen Landstrichen freizumachen. Dann wird der materiellen Erweiterung auch ein seelischer Zuwachs entsprechen. (S. 265.)

Gewiß wird ein Mangel auf jeder Seelenkultur lasten, die aus nationalistischen Bezirken ihre entscheidendsten Motive und Ziele holt. Ungerechtigkeit und Haß werden leicht mit aufglühen, wo die Leidenschaft für das Nationale brennt. Persönlichkeitsbild und Werk werden entstellt. Aber die Wirkung geht geheimnisvoll ein in den geschichtlichen Gesamtverlauf, in dem schließlich auf irgendeine Weise doch das siegt, was dem seelischen Weltzweck frommt. Und für die Bloßlegung und Darbietung dieses seelischen Endzwecks jeder Kultur sind doch wohl die maßgebender, die, losgelöst von der technisch umzäunten, ängstlich berechneten Lebenssicherung des Alltags, in der Losgelöstheit der Feldeinsamkeit den Naturlauten der unsterblichen Seele lauschen können, als die Ewigrechnenden, die vor lauter Sorge um das Materielle und Irdische die Seelen der Menschen und ihre eingeborenen Bedürfnisse so leicht

aus den Augen verlieren. Das haben die Barrès, Bordeaux, Baumann geahnt. Außerordentlich lehrreich sind da die Erfahrungen des jungen Belmont, von dem sein Biograph schreibt: „Die Bemühungen um die Seele sind bei ihm so mächtig, daß sie in seiner Korrespondenz die Kriegsereignisse zurückdrängen. . . . Die Angriffe bei Linge sind für ihn nur Gelegenheiten zu innerem Erleben.“ „Überlassen wir uns vertrauensvoll der Hand dessen, der uns führt; denn der Krieg, selbst der schrecklichste, ist nur ein kleines Spiel für den, der jedes Jahr den Frühling erblühen läßt.“[21]) Demut und Seelenfrieden, das ist das Höchste und Letzte, was diese im Feuer der Schlacht reif und rein gewordenen Jünglinge erstreben und finden. Und auf dieser Lebenshöhe wird das nationalistische Gehaben wie ein zu eng gewordenes Gewand abgeworfen, und der Seelenzweck alles Weltgeschehens tritt in unverkennbarer Deutlichkeit zutage.

Die Typen, die Baumann, Bordeaux und Barrès darstellen: die animalisch-heroischen (Henri Lagrange u. a.), die intellektuell-heroischen (Roger Cahen u. a.) und die religiös-heroischen (Ferdinand Belmont u. a.), im Querschnitt ihrer Seelenhaltung und Tatentfaltung kennen gelernt zu haben, ist persönlicher Gewinn, auch wenn einschränkend gesagt werden muß, daß dieser lichte, lodernde Idealismus meist jungen, unverheirateten Soldaten aus der ersten Hälfte des Krieges zuzuschreiben ist. Wenn die Elite dieser Kriegsjugend in Frankreich auch nur da und dort so denkt und fühlt, wenn der sinnlose Haß, der oft zu uns herüberspritzt, vor allem der Auswurf verächtlicher Zeitungsschreiber und Volksverhetzer ist, dann sind die Feststellungen dieser

Bücher auch sachlicher Gewinn, indem sie die Hoffnung zulassen, daß, wenn nur einmal die echten Schützengrabenmenschen von hüben und drüben noch mehr zu Wort und Geltung kommen können, ein Teil der Dunstschwaden, die jetzt so verhängnisvoll über den Völkern liegen, verschwinden wird wie der Nebel bei aufklimmender Sonne. Und in der Tat strebt nach Beendigung des Krieges unter Führung von Barbusse „der Bund der Kriegsteilnehmer" über die Grenzen und sucht das Reinmenschliche in geschichtslos vereinfachter „Klarheit" aus dem Phrasendunst herauszuarbeiten.

VI. Die internationalistische und die nationalistische Idee in neuer Kamfstellung.

Heute droht dem Geist offensichtlich eine Gefahr, und zwar besteht diese Gefahr in der Rückkehr zum inhaltlosesten heidnischen Naturalismus auf dem Umweg über den Kultus des Lebens. Überall um uns herum sehen wir, wie das Unklare und Ungereimte hoch im Kurse steht. Wenn man die kleinen Zeitschriften läse, würde man sehen, wie man das Leben der Kunst, das Chaos dem Verstand, Romain Rolland Barrès gegenüberstellt.[1]) So offenbarte sich kurz vor dem Krieg einem Jungen die geistige Lage in Frankreich.

Dieser wachsende Kultus des Lebens, an dem der Bergsonismus nicht unschuldig war, war das Kennzeichen der französischen Vorkriegszeit, seitdem die Weltbeglückung durch die Wissenschaft, von der Comte und Taine, Renan und Berthelot einst geträumt hatten, immer ferner gerückt war und die Seelen sich um Lebenssinn und Lebensgut betrogen fühlten.

Um der seelischen Verarmung zu entgehen, warf man sich dem Lebendigen in die Arme, wo immer man es fand, woher immer es kam. Auch das Ausland mit allen seinen Farben und Fernen reizte. Was Frau von Staël, die romantische Bewegung einleitend, für Deutschland tat, das vollbrachte Melchior de Vogüé, der als einer der ersten die neuen Bedürfnisse der antipositivistischen Seelenhaltung erlebte, für Rußland. Noch wollte der Adelssprößling, der trotz seiner vielen Reisen und seiner engen Verbindung mit Rußland ein guter Patriot geblieben war, nicht nur aus literarischen, sondern auch „aus Grün-

den anderer Ordnung, die ich verschweigen will, weil jedermann sie kennt," an der Annäherung Rußlands und Frankreichs arbeiten. Aber auch er merkte, wie über den Liebhabereien der Zirkel und Nationalitäten „ein europäischer Geist, ein Kulturgut, ein Kern von Gedanken und Neigungen, die jeder denkenden Gesellschaft gemeinsam sind", entsteht.[2]) Und schon lebte der Mann, der unbekümmert um politische Erwägungen alte Schranken und Vorurteile durchbrach, um den Quellen des volleren Lebens nahezukommen. Romain Rolland erfüllte seine musikalische Seele mit deutschen und italienischen Melodien. An Tolstoi bildete sich ein aus dem Engern ins Weitere strebender Geist. Was er 1899, da er von dem italienischen Musiker Lorenzo Perosi sprach, als Ideal verkündete: Die Menschen in der Liebe zum gleichen Ideal brüderlich verbunden zu sehen, das blieb bis heute der Leitstern seines Wirkens. Auf der Suche nach dem neuen Lebensideal machte er sich frei von allen nationalistischen Vorurteilen, um sein Herzblut an „Johann Christoph" und den ergreifenden „Clérambault" zu setzen.

Weil die junge Generation, deren Seelenführer Romain Rolland ist, vom Menschen her, vom absoluten, folgerichtigen Menschen, vom freien Geiste, nicht vom Staate, vom Vaterland her denkt und fühlt, will ihr Lebenskult keinen Zwang dulden, weder den äußeren, der von der Gemeinschaft, noch den inneren, der von den Festlegungen des Verstandes ausgeht. Rousseau lebt in ihnen wieder auf: „Den Hilfsquellen des Herzens wendet sich unsere Hoffnung zu. Von jener gelehrten Vernunft verraten, deren gewaltige Leistungen manchmal das Gesicht der Dummheit selber tragen, erstreben wir die Herrschaft des Herzens."[3])

Aus dem Exotischen, das durch deutsche Musik und Wissenschaft, Beethoven und Wagner, Schopenhauer und Nietzsche, durch russische Kunst, durch Ibsen und Björnson, durch Kipling und Wells, durch Fogazzaro und d'Annunzio, durch Withmann und E. A. Poë nach Frankreich kam, nährte sich ein entschlossener Internationalismus und Pazifismus, Anschauungen, die im „Mercure de France", in der „Nouvelle Revue Française" und in zahlreichen kleineren Zeitschriften trotz aller Befehdung durch den wachsenden Nationalismus keck ihr Daseinsrecht verteidigten. Als der Krieg ausbrach, ging der „Mercure de France" nach einigem Zaudern in hemmungslosestem Nationalismus unter und „säuberte" seine Redaktion von „unreinen Elementen".[4]) Die zweite stellte ihr Erscheinen ein. Die altbekannten Zeitschriften „Revue des deux mondes", „Correspondant", „Revue de Paris", „Grande Revue" und mit ihnen alle Familienblätter machten in übelstem Patriotismus. Einige wenige, wie „Les Ecrits Nouveaux", „Les Marges",[5]) „La Littérature" legten sich eine wenigstens einigermaßen sachliche Neutralität auf. Seit 1916 gelang es den Schriftstellern der geopferten Generation, an denen es gewesen wäre, ihre blutdürstige Begeisterung zu verkünden, zur Vernichtung des Krieges und zur Errichtung eines dauerhaften Friedens auf Grundlage einer hellsichtigen, großdenkenden Brüderlichkeit unabhängige Zeitschriften zu gründen, wo sie der Zensur zum Trotze für die Grundwahrheiten des Pazifismus eintraten. In erster Linie steht „La Forge" (Die Schmiede), deren Mitarbeiter auf die Gewinnung eines künstlerischen Einflusses auf das Volk abzielten und ihren gesunden, klarblickenden Idealismus der Zügellosigkeit und dem Merkantilismus der

„klaren Köpfe" entgegenstellten. Daneben erhoben sich „Les Humbles (Die Demütigen), in deren Kreise der Gedanke des Internationalismus Verteidiger von geradezu leidenschaftlicher Unerbittlichkeit erstanden. „Les Cahiers Idéalistes Français" (Die französischen idealistischen Hefte) bringen Aufsätze von „ausgewogenster Überlegsamkeit", die aber keineswegs die Tapferkeit, ja Tollkühnheit ausschließt. Die ursprünglich in Belgien beheimatete „L'Art libre" widmet sich nur der Kritik; sie umfaßt „alle angesehensten freien Schriftsteller des westlichen Europa und hat ansehnliche Verbreitung und einen beachtlichen Ruf erlangt". Um diese vier wichtigsten Veröffentlichungen schart sich eine bemerkenswerte Gruppe von Kampfgenossen: La Mêlée (Das Handgemenge), La Montée (Der Anstieg), L'Avenir International (Die internationale Zukunft) in Paris, Haro in Brüssel. Außerdem sind den Pazifisten und Internationalisten noch politische und soziale Kampfzeitschriften verbunden: La Vie Ouvrière (Das Arbeiterleben), Les Hommes du Jour (Die Männer des Tages), Notre Voix (Unsere Stimme). „Dies ist der Ruhmestitel unseres Landes, daß sich die gegen das barbarische Götzenbild des Sieges zusammenscharten, die durch ihr Talent und ihren Geist eine Berechtigung zu dem Anspruch haben, Frankreich zu verkörpern. Was kümmert uns da schließlich der Verrat der alten feierlichen Barden? Die Freiheit haben doch nur wir errungen gegen sie und ihnen zum Trotz ... Wie 1789, wie 1848, wie 1871 stehen alle Künstler, alle Schriftsteller von Rang auf seiten des Fortschritts."[6])

Daß die Gruppenzugehörigkeit hier die Wertung stark beeinflußt, ist klar. Wir werden gleich sehen, daß die

Intelligenzpartei dasselbe von ihren Anhängern sagt. Der Stolz und die Kampfbereitschaft sind im übrigen Eigenschaften, die beiden Teilen zukommen. Beide schreiben sich eine hohe Aufgabe zu, lassen sich erfüllen von dem Zauber klingender Ideale. Beide ziehen sich nicht in „den elfenbeinernen Turm" zurück, den Romantik, Parnaß und Symbolismus liebten; sie erachten es als heiligste Pflicht, „den dringendsten Rufen, die an das Gewissen der Schriftsteller ergehen", zu folgen. Duhamel sieht die Menschheit „blutend, verstümmelt, von denen verraten, die sie führen sollten, bis zur Agonie in unsinnige Unternehmungen hineinverwickelt, die über ihre Kraft gingen". Und er fragt: „Was wird die Menschheit machen, wenn die geistigen Führer sie wieder einmal zur Stunde der Prüfung im Stiche lassen? ... Schöpfer des Gedankens, ihr, die ihr allein fähig seid, die Revolution der Sitten zu beseelen, wollt ihr den Vortritt den Rhetoren, den Komödianten, den Geschäftsleuten überlassen?" Der Schriftsteller soll also Partei ergreifen, aber die Partei soll nicht den Schriftsteller ergreifen. Denn „wo Parteien sind, gibt es ein Überbieten der Meinungen, und sobald es ein Überbieten gibt, ist das Gleichgewicht verloren, die Kunst verliert ihre Rechte. Sie verliert auch ihre Tugenden. Außerdem scheint es nicht, daß die Vereinigung, welche die Macht der Schwachen ausmacht, die Hegemonie der Starken sichert. Der Geist bewegt die Masse, aber er bereitet sich zu dieser Tätigkeit in der Einsamkeit vor."[7])

Zu Beginn des Jahres 1919 wurde in Paris „Die Vereinigung der Geistigen" unter dem Namen „Clarté" gebildet. Barbusse[8]) verkündete in einem Aufruf die Lehre von der Befreiung des Menschen durch

die Erkenntnis. Gemeinsam ist allen mit Barbusse Verbündeten die Ehrfurcht vor dem Leben, der Glaube an die Gerechtigkeit. Man bot den Schriftstellern und Denkern der anderen Länder die Hand und rief „die Internationale des Gedankens“ aus, parallel zur Internationale der Völker. Lehre und Beispiel nahm man von dem auch von den Nationalisten als Klassiker verehrten Anatole France. „Clarté“ (Klarheit) bedeutete die Sendung, den Willen zur Besiegung der Vorurteile, der zu leicht bewahrten Irrtümer und besonders der Dummheit, die die Menschen voneinander trennen und absondern.[9])

Etwas später wurde dann „die Liga der Solidarität der Geistigen für den Sieg der Internationalität“ gegründet, der kürzere Name „Gruppe Clarté“ aber beibehalten. Die Leitung hat ein internationaler Ausschuß, „der proportional der Bedeutung der vertretenen Länder zusammengesetzt ist“.[10])

Romain Rolland hat es später gleich mehreren seiner Freunde abgelehnt, der Clartégruppe weiter anzugehören, weil in ihren Listen zuviel Leute seien, „die unsere Ideen mit allen Mitteln bekämpft haben“. Also nicht aus Gegnerschaft, sondern aus Scheu vor Zugeständnissen. Er lehnt „verdächtige Bundesgenossenschaften“ ab, solange diese nicht ihre Aufrichtigkeit bewiesen haben.[11])

In fünfzehn Leitsätzen ist das Clartéprogramm übersichtlich herausgehoben:

1. Das soziale Leben, das unsere Gesellschaft beherrscht, ist schlecht. Es bedeutet Vorrechte, Willkür, Zusammenbruch und Mord.
2. Der größte Teil der Menschheit hat bis auf den heutigen Tag in Sklaverei gelebt, die Willkür einiger weniger, deren Stärke in der Zauberkraft der Über-

lieferungen bestand, hat sie zermalmt, hat sie gemetzelt. Also, daß die Unwissenheit sich stärker erwies als die wahre Kraft. Auf solchem Unsinn ist alles aufgebaut.

3. Die Mißbräuche stützen einander, die Fortschritte heben einander auf. Was zur Hälfte schlecht ist, wird schlimmer. Wenn man nicht alles ändert, ändert man nichts.
4. Die Grundsätze einer gerechten Gesellschaftsordnung sind einfach. Alle großen Denker, alle großen Sittenlehrer, alle Religionsstifter waren immer einig über die Grundsätze. Die Wirklichkeit ist vernünftig.
5. Die Macht soll allen gemeinsam sein wie das Ideal. Nur die Arbeit ist ehrenhaft, gleichgültig, ob es die Hände sind, die sie verrichten, oder der Geist. Sie allein hat ein Recht auf Entlohnung. Spekulation ist ein Verbrechen an der Masse, Erbschaft ist Diebstahl.
6. Die Gleichheit soll darin bestehen, daß für alle Mitglieder der Gemeinschaft genau die gleichen sozialen Lebensmöglichkeiten bestehen. Das Ziel des Klassenkampfes ist die Aufhebung der Klassen.
7. In der sozialen Gemeinschaft soll kein Unterschied des Geschlechtes gelten.
8. Das Vaterland als eine Station auf dem Wege zur Menschenliebe zu betrachten, ist eine Tugend. Wer es als das Ziel ausgibt, handelt verbrecherisch.
9. Wer einen Krieg vorbereitet, bereitet den ewigen Krieg vor. Zwischen Landesgrenzen und wirtschaftlichen Grenzen ist kein Unterschied. Sie sind beide gleich schlimm.
10. Auf dieser Erde gibt es nur persönliche Interessen

und ein einziges gemeinsames Interesse. In Wahrheit gibt es keine Ausländer. Logik und Moral sind international.

11. Das noch unsichere, aber so ergreifende Tasten der heutigen Völker nach mehr Glück kündet ein neues Zeitalter an, das an Reinheit und Größe das christliche übertreffen wird.
12. Durch den Geist sind die Dinge fortgeschritten. Die geistigen Menschen haben die Pflicht, ihr Leben für den Fortschritt hinzugeben.
13. Wer nichts tut, kämpft für das Bestehende.
14. Der politische Streik ist der edelste und zugleich der nützlichste. Er stellt zwischen Evolution und Revolution die Form der friedlichen Revolution dar.
15. Die Revolutionen werden von den Regierungen veranlaßt, die Gegenrevolutionen machen sie blutig. Die Verantwortlichen eines Krieges — welcher Art er auch sei — sind diejenigen, die unterdrücken, niemals diejenigen, die sich verteidigen.[12])

Im Juli desselben Jahres erfolgte der Gegenzug: die Gründung der „Intelligenzpartei“. Im Dezember wurde der Aufruf zur Werbearbeit für eine neue Zeitschrift veröffentlicht: der „Revue universelle“, als deren Leiter Jacques Bainville und Henri Massis auftreten. Bainville kämpfte seit Beginn der „neumonarchistischen“ Bewegung in den Reihen der „Action française“ und hat sich immer mit Vorliebe und Sachkunde der Außenpolitik angenommen. Massis hatte seinerzeit mit Alfred de Tarde (beide unter dem Decknamen Agathon) das die neue Generation offenbarende Buch „Les jeunes gens d'aujourd'hui“ (1913) herausgegeben. Seit seiner Bekehrung scheint er sich auch der

„Action française" verschrieben zu haben. Die erste Nummer der neuen Zeitschrift erschien am 1. April 1920 (Paris 157, Boulevard Saint Germain).[13]) Das Manifest will gegen den Bolschewismus des Gedankens, gegen die Partei der Unwissenheit die geistige Verteidigung der Ordnung einrichten. Denn die Tätigkeit derer aus dem anderen Heerlager könnte bedrohlich werden: Um die wunderbaren Möglichkeiten, die der Sieg uns bietet, zu verwirklichen, müssen wir den Sieg durchdenken. Dazu ist Zusammenschluß nötig, der nur vermittelst einer Lehre erreicht werden kann. Sie allein gibt ein allen gemeinsames Ziel und übermittelbare Leitgedanken. Der Kern ist folgender: Auf den Wegen des Geistes den Gemeinsinn (l'esprit public) in Frankreich wiederherstellen; den geistigen Zusammenschluß der Welt durch den französischen Gedanken versuchen.

Dieses Programm — so heißt es dann weiter — ist imstande, die Elite unseres Landes zu einigen. Es verkündet die Grundvoraussetzungen, ohne die die Kultur die Krise nicht überwinden kann, die der Historiker Ferrero unlängst mit der verglich, die der römischen Welt des dritten Jahrhunderts verhängnisvoll wurde. Das Mittel, diese Grundsätze in die Tat umzusetzen, kann nur eine allgemeine Zeitschrift sein. Ein neues Organ ist notwendig, um die Kräfte des Geistes zu sammeln gegen die Mächte der Auflösung, der Unwissenheit und des Geldes, die die Vernunft und die Ordnung der Welt bedrohen. Das Organ wird die geistigen Elemente verbinden, denen in allen Ländern und Zonen der Schutz der Kultur am Herzen liegt.

Wer sieht nicht, welche Vorteile die Berührung, die

Verbindung und die in die Tat umgesetzte Verständigung bieten? Durch die Annäherung werden sie sich besser kennen lernen. Sie werden ihrer Kräfte bewußt. Ihr Vertrauen und die Wirksamkeit ihrer Tätigkeit werden wachsen.

Die Internationale der Revolution organisiert sich. Sie hat Zeitungen und Zeitschriften, die ihre Lehre verbreiten und ihre Sache vertreten. Nichts Methodisches ist bis jetzt versucht worden, um diese Propaganda unwirksam zu machen. Da der Angriff international ist, muß auch die Verteidigung sich auf alle Nationen erstrecken.

Die Absicht dieser Zeitschrift ist es, alles, was in der Welt gegen die Zerstörung Partei nimmt, zu sammeln, zu stärken und engere Beziehungen zwischen den der Sache des Geistes ergebenen Gruppen herzustellen. . . .

Da das Ganze ein Unternehmen französischer Patrioten ist, muß es in seinen Grundsätzen universellen Charakter an sich tragen. Es ist eine Tatsache, daß es dem französischen Denken immer gegeben war, die Zustimmung der aus den verschiedensten Lagern kommenden Geister zu gewinnen und ein Einvernehmen unter ihnen herzustellen. Diese Zustimmung verdankt es dem Umstande, daß es zur Vernunft spricht, und die Vernunft gehört einem Volke nur insofern zu eigen, als es davon Gebrauch zu machen versteht. So muß jeder Versuch einer nationalen Wiedergeburt in Frankreich alle die, wo immer es auch sei, als natürliche Verbündete finden, die die Grundlagen der neuen Ordnung vom Geiste her gelegt wissen wollen. Der Geist, der der Vernunft und dem Lichte treu bleibt, das ist der klassische Geist. Wie der gesunde Menschenverstand kennt dieses Geistes Kraft keine Grenzen.

Es ist ein natürliches Band zwischen den Menschen aller Länder. Dieser Universalität des Geistes huldigend, nennen wir unsere Zeitschrift: „Revue universelle“.

Die Welt erwartet viel von uns. In dieser Stunde unsäglicher Verwirrung wendet sie sich an Frankreich, damit es sich wieder an die Spitze einer Kulturbewegung setze. Den freien Völkern wollen wir echt französische Gedanken darbieten, wie sie im Laufe der Zeiten herausgearbeitet wurden und durch die Überlieferung uns überkommen sind. Gewiß waren sie dann durch die Denkgewohnheiten der Revolution und des Romantizismus lange verkannt und unter den Scheffel gestellt. Aber das angehende zwanzigste Jahrhundert hat sie wieder zu Ehren gebracht. Die Lehren des Krieges haben ihnen ihre ewige Kraft wiedergegeben. Sie sind noch notwendiger für die Aufgabe der Gegenwart, den Wiederaufbau. Getreu diesem Erbe trennen wir den Dienst an Frankreich nicht von dem Dienst an der Menschheit.

Die Wünsche derer, die das Prestige[14]) des französischen Gedankens wiederherstellen und draußen verbreiten wollen, finden in der „Revue universelle“ ihren Widerhall. Sie muß daher besonders auch die Männer interessieren, die an der wirtschaftlichen Reorganisation der Nation beteiligt sind. Die Lösung der Gesellschaftsprobleme ist der Wiederherstellung der geistigen Ordnung untergeordnet. Um wieder Harmonie in das Völkerleben zu bringen, muß man sie zuerst den Geistern wieder schenken. Die Ideen leiten die Welt. Die rechten Ideen werden erst triumphieren, wenn sie Ausdruck finden können, wenn alle, die ebenso denken, sich treffen und zusammenarbeiten. Das Ziel, das die Gründer der „Revue universelle“ sich stecken, ist die Verteidigung der Wahrheiten, von denen

die Ordnung abhängt, durch die Frankreich und die Nationen, Frankreichs Schwestern, ihren Sieg in die Tat umsetzen werden.

Die „Revue universelle" wird die literarischen, historischen, philosophischen und politischen Arbeiten der Schriftsteller veröffentlichen, die der geistigen und nationalen Wiedergeburt dienen, und ihrer natürlichen Verbündeten in den fremden Ländern. Da sie in weitem Ausmaß der Information dienen will, verspricht sie Dokumente zu liefern, in denen ihre Leser den Sinn und die Tragweite der Weltereignisse erkennen können. Und zwar soll dabei eine neue Methode Verwendung finden. Sie wollen nicht einen wirren Haufen zusammenhangloser Notizen und Berichte geben, sondern eine Reihe von Gesamtdarstellungen, die das Wesentliche zusammenfassen. Sie wollen sich ständig bemühen, den Leser auf einen Standpunkt zu stellen, von wo er das Ganze sehen kann. Diese Aufgabe der Darbietung ist Studienleitern (chef d'études) anvertraut. So werden die Tatsachen selber die Prüfung der Lehren übernehmen.

Die Zeitschrift ist, wie man sieht, der Ausdruck eines Expansionsbedürfnisses, eines Imperialismus, der inhaltlich fast in allem die Gegenposition der Clartémänner einnimmt. Dabei bliebe allerdings noch die Frage zu lösen, ob der Messianismus der Internationalisten nicht auch auf dasselbe nationalpsychologische Grundphänomen zurückzuführen ist, dessen Feststellung Seillière bewogen hat, alles Geistige grundwesentlich imperialistisch zu fassen.

Charles Maurras macht sich an anderer Stelle zum Deuter dieses Imperialismus. „Das Frankreich von 1920 darf nicht mehr die Haltung übertriebener Zusammenziehung beibehalten, die ihm nach 1870 wie nach 1815

eine Lebensnotwendigkeit auferlegte. Es muß immer sich und seine wertvolle geheiligte Aufgabe verteidigen; aber indem es sich verteidigt, muß es gleichzeitig — das ist es sich selbst schuldig — in eine Ära der Ausdehnung, des Fortschritts, der Erfüllung höherer Pflichten eintreten, Pflichten, die in voller Freiheit der Sache des menschlichen Geistes gelten. Alles, was nicht nur durch unsere Freundschaft, sondern auch durch unsere Gedankenwelt berührt werden kann, muß zusammengeschlossen und sorgfältig dem allgemeinen Aufschwung der Literaturen und Künste, der Philosophien und Wissenschaften französischen Namens angegliedert werden.

Die natürliche Verwandtschaft der befreundeten Völker der alten und neuen Welt bieten diesem Zusammenklang brüderlicher Geister ein weites Feld: Kolonien unserer Rasse und unseres Blutes, Nationen französischer Sprache außerhalb unserer Grenzen, weite Länder mit lateinischem Dialekt und Geist, angelsächsische Katholiken, die traditionellen Hochschulmittelpunkte Englands, die jungen lebendigen Herde der amerikanischen Universitäten, Seefahrer aller Nationen (oft so hochgebildet!), katholische Missionäre aller Sprachen, die auf der ganzen Welt verbreitet sind, gebildete Muselmänner Nordafrikas, kurz, Nationale oder Fremde, wer sie auch seien, aufgeklärte Zeugen der Vergangenheit oder Zukunft der Menschheit, wir können nicht umhin, mit hoffnungsfrohem Erzittern diese fast unbegrenzte Leserschaft einer „Revue universelle“ herzlich zu begrüßen.[15])

Eindrucksvoll ist im ersten Heft dieser Zeitschrift das Grundthema „Latinität heißt Ordnung“ durchgeführt. Den Reigen eröffnet Kardinal Mercier: Dante und der heilige Thomas. Er will zeigen, wie

der Theologe Thomas und der Künstler Dante in „den zwei Hauptwerken des Denkens und des künstlerischen Schaffens" die universale Lösung des Menschheitsproblems gegeben haben: Weise aus der Zeit in die Ewigkeit hinübergehen, vom Viator (Wanderer) zum Comprehensor (Besitzer) werden. Risurgi e vinci (Par. XIV, 125). „Glücklich das Volk, gesegnet die Kultur, die diese Zwillingsgenien hervorgebracht hat." Die lateinische Ordnung wird hier aristotelisch-scholastisch festgelegt, was noch deutlicher wird aus zwei kleinen Beiträgen von Jacques Maritain über „Die Freiheit des Geistes" und von Maurice-Denis über „Descartes und die französische Philosophie". Im ersten wird der Antiintellektualismus Bergsons, im zweiten der „keimhafte Idealismus" Descartes als falsch abgewiesen. Aus derselben Grundeinstellung kämpft Ghéon gegen Duhamels „Herrschaft des Herzens", beleuchtet Laserre „Die Frage L'art pour l'art!" In den folgenden Heften tritt die Grundeinstellung noch klarer zutage, und in einem Artikel der „Action française" (11. September 1920) „Die Philosophie in der Revue universelle" wird ausdrücklich gesagt, daß der von stärkstem Offensivgeist beseelte Thomist Maritain die philosophische Leitung der Zeitschrift innehat. „Die moderne Vernunft kann nur gerettet werden durch die Rückkehr zur scholastischen Doktrin und Disziplin."[16]) „Die erschöpfte Welt fordert in erster Linie die Wiederherstellung des gesunden Menschenverstandes, der auch Sinn für Ordnung bedeutet." Charles Maurras zeichnet gleichfalls als Politiker „Die Zukunft der Ordnung". Der Sieg der Alliierten ist das Gut der Güter; die dauernde Niederlage Deutschlands ist die Grundvoraussetzung jedes erträglichen Ordnungszustandes. „Eine Wiedererhebung

deutscher Macht würde zugleich militärischen Einbruch und allgemeinen revolutionären Schwung bedeuten."[17]) Diese Grundwahrheit müßte das Bindemittel sein, das alle Kulturvölker geistig zusammenschließt. „Mögen die sieben romanischen Sprachen, die gesprochen werden von Buenos Aires bis Bukarest, getreu der Lehre, die sie im Entstehen gegeben haben, das Zeugnis ihres Grundprinzips erneuern: „Latinität ist Ordnung . . . Im Osten ist an die letzte Tiefe der Anarchie gerührt worden; an unserm Westen ist es nun zu zeigen, wie die Archie sich bildet, jene vernünftige Autorität, geschaffen aus Freundschaft und Kraft, die das Entzücken der Welt ausmachte und ohne die sie vergeblich ihr notwendiges Gut, den Frieden, suchen würde."[18]) Oder wie Bourget noch deutlicher sagt: „Frankreich wird wieder der Ordnung schaffende Staat, die lebende Norm des Festlandes" und „muß im Interesse der Welt weiter am Rhein wachen, daß in Europa alles richtig zugeht. Das ist nicht nur in der Politik seine geistige Wesensbestimmung".[19])

In Georges Duhamel will Henri Ghéon die ganze Clartégruppe treffen. Vor dem Kriege weilte dieser mit Duhamel und Vildrac unter dem gastlichen Zelt der „Nouvelle Revue française". Nun hat der Krieg sie geschieden, und sie kämpfen in den äußersten Heerlagern: „Die Mitglieder der Clartégruppe denken in dickem Nebel. Man frage Romain Rolland und Barbusse. Man wird nur Redensarten aus ihnen herausholen. Wie könnte man Gründe fordern von Jules Romains, Charles Vildrac, Georges Chennevière, René Arcos, die doch Dichter sind! Schon lange hat bei uns die Poesie mit der Logik gebrochen."[20]) Bei Duhamel hofft er einen guten Kern zu finden Schreibt dieser doch: „Eine Religion, nur

eine Religion kann in Frankreich und in der Welt den Frieden der Herzen wiederherstellen." Aber Ghéon sieht bald ein, daß er christliche Formeln anwendet, ohne ihren alten Gehalt zu kennen und anzuerkennen.[21]) Gott sei ausgeschlossen aus seiner Lehre, ebenso wie die unsterbliche Seele und jede Überwelt. Sein hochherziges Vertrauen in die Güte unseres Herzens sei aber nicht so schwerwiegend wie der Bannfluch, den er gegen die Vernunft schleudere. Verkündete Duhamel angesichts des Trümmerfeldes den Zusammenbruch der Vernunft, so behauptet Ghéon, daß etwas politische Einsicht Frankreich wahrscheinlich vor einer Verlängerung des Krieges bewahrt hätte; nur seiner verblendeten Gutmütigkeit habe es diese Kriegsverlängerung zu verdanken.[22]) Die Unbelehrbarkeit der Clartéleute nennt er „Gottessehnsucht", die um so verzehrender sei, da sie ihren Gegenstand verleugnet habe und nicht wisse, wo sie ihren Durst stillen könne. „Sie haben den Hunger nach dem Himmel beibehalten und den Sinn der Erde vergessen." Sie wollen von der Vergangenheit und ihren Lehren nichts wissen. Für die gesunden, vernünftigen Menschen ist das, was kommen sollte, schon da; für die Ungläubigen die Vernunft, gereift durch die Arbeit der Jahrhunderte, für die Gläubigen die Vernunft und der Glaube, die nicht getrennt werden dürfen."[23])

VII. Möglichkeiten einer mittleren Linie.

Wird Frankreich stets seiner Grenzwalltradition treu bleiben oder wird es die Wege eines „neuen, vom Welthauch durchwehten Patriotismus" finden? Das ist in der Tat eine Schicksalsfrage für den Wiederaufbau von Europa.

Ernst Robert Curtius glaubt, daß sich in dem jungen Frankreich „eine neue, ihre geschichtlichen Fesseln abstreifende Seele" emporringe. In seinem Buch „Die literarischen Wegebereiter des neuen Frankreich"[1]) möchte er die ungeprüft übernommenen Vorstellungen von französischer Geistesart, die bei uns umlaufen, berichtigen, möchte er, getragen von der Überzeugung, daß ein neues Bild von Frankreich in Deutschland nur entstehen kann, wenn für das neue französische Geistesleben eine über zufällige Berührungen hinausgehende Teilnahme verfügbar ist, den jungen Deutschen ein Bild von dem neuen geistigen Frankreich geben, wie seine Wegbereiter es erschauen. Er hat nicht hingehört auf die Stimmen des geister- und seelenverwirrenden Hasses, die aus Frankreich erklungen sind, da sich sein Blick nicht rückwärts, sondern vorwärts, aufwärts richtet. Und so ist es ihm gelungen, mit der deutschen Unbefangenheit der Vorkriegszeit eine wunderbar anziehende Auslese dessen zu bieten, was „auf dem Boden des zeitgenössischen französischen Schrifttums einer gemeinsamen neuen Geisteswelt Europas zuwächst", in dem Maße eben, als es dem zu eng gewordenen Kleide des traditionellen Lateinertums zu entwachsen beginnt.

Das Buch ist von einem solchen Geiste ergriffener Einfühlung und weitherziger Wertmessung eingegeben, daß man, ob man will oder nicht, in die Bezirke hineingerissen

wird, in denen zu leben des Verfassers Element zu sein scheint. Es ist aus Vorlesungen erwachsen, die im Sommer 1914 an der Universität Bonn gehalten wurden. Und dieser Berührung mit der akademischen Jugend verdankt das Buch etwas von seiner duftenden Frische. Da spricht nicht der Philologe und Historiker, sondern der ringende Mensch, der Leben spürt und Leben geben möchte. Und weil alles aus unendlicher Aufgeschlossenheit und Gespanntheit geschrieben ist, darum zwingt es den Leser, teilzunehmen an der aufgezeigten Problematik, Entscheidung zu treffen für oder gegen die neue Geistigkeit. Denn diese ist dem Verfasser nicht nur Gegenstand des Erkennens und Genießens, sondern des Liebens und Handelns. Sie muß als ein Grundlegendes auch in die Wagschale geworfen werden, wenn das Werk der geistigen Wiedergeburt Deutschlands, an die Curtius glühend glaubt, in Angriff genommen werden soll.

In der Einleitung zieht Curtius mit Meisterhand die Entwicklungslinie von dem müden lebens- und tatfremden Genießertum, das sich in der Verfall- und Luxuskunst des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich breitmachte, über die Dreyfuskrise, in der „die nationalen Lebensfragen zugleich mit den obersten Wertsetzungen des Geistes verwickelt wurden", hin zum Bergsonismus, „in dem der neufranzösische Geist zur bewußten Erfassung seines Gehaltes gekommen ist". (?) Dabei drängt sich höchstens die Frage auf, ob nicht die neuchristliche Bewegung (Vogüé, Desjardins, Rod) als eigenartige Offenbarung des neuen Geistes der Abkehr von Naturalismus und Szientismus eine kurze Erwähnung verdient hätte. Wenigstens Romain Rollands Geist trägt deutliche Spuren des neuchristlichen Geistes.

Es ist in der Tat die einzigartige Bedeutung Bergsons, daß er nicht bloß der Anfang eines neuen Lebens, sondern das Gewissen einer ganzen Generation geworden ist. Ihr Geist ist durch ihn befreit und ihre Seele durch ihn genährt worden. Fast alle Speisen, die in Frankreich seit zehn bis fünfzehn Jahren zubereitet wurden und werden, sind mindestens gewürzt mit Bergson. Es darf aber nicht der Anschein erweckt werden, als ob etwa nur die neue Geistigkeit auf Bergson Bezug nehme. Sogar die Gegenspieler, die Neuklassizisten um Maurras, behaupten und, wie mir scheint, auch mit einem gewissen Recht: Wenn man um jeden Preis aus der Philosophie Bergsons eine Ästhetik ziehen wolle, so könne diese nur die wesentlichen Prinzipien des klassischen Empirismus bestätigen.[2]) Gilbert Maire, der philosophische Kritiker dieser Schule, war selbst Bergsonschüler. Bei aller Wahrung der literarischen Disziplin suchen die Neuklassizisten doch Anschluß an den Strom des Lebens; sie werden expansiv. Sie wollen nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft zugewandt gelten, nicht bloß Rationalisten, sondern auch Empiristen sein. Ich erwähne das nur, weil es zeigen soll, wie schwer es für die Vertreter der neuen Geistigkeit ist, inmitten dieses alles überflutenden, alles zu gleichem Aktivismus drängenden Bergsonismus sich unterscheidend abzuheben und wirksam durchzusetzen.

Bergson hat die Jugend wieder an das Leben herangeführt, hat in ihr „ein sich zum religiösen Glauben bewegendes Lebensgefühl" erzeugt. „Was alle aufmerksamen Beobachter beim Anblick der französischen Kunst frappiert," schrieb Rolland im November 1912 in der Bibliothèque universelle et Revue suisse, „ist die Lebens-

leidenschaft, die in diesem Augenblick Optimisten und Pessimisten, Ritter der Vergangenheit und Herolde der Zukunft, zeigen. Diese Vitalität ist das wesentliche und neue Phänomen der Zeit. Sie bricht jäh hervor aus der moralischen Apathie und dem dilettantischen Objektivismus des vorhergehenden Zeitalters." Es ist, als ob der französische Geist, der Methode Bergsons folgend, die Tafeln der Tradition zerbrechen, die Fesseln des Formalismus und Schematismus zerreißen wollte, weil er in stiller Wesensschau tief unten neue Wasser sprudeln hört, die ihm die Fülle des wirklichen Frankreich zu verheißen scheinen.

Diese Einstellung auf das Leben ist in ganz verschiedener Färbung und Ausdeutung ein Grundzug des Fühlens, Denkens und Schaffens bei André Gide, Romain Rolland, Paul Claudel, André Suarès und Charles Péguy, die für Curtius die Wegebereiter des neuen Frankreichs sind. Gide ist der Vermittler. In ihm leben starke Neigungen und Anlagen zum Klassizismus. Aber unter der klassischen Form wühlt Zuchtlosigkeit. Auf dem Wege von der blassen, um das eigene Bewußtsein kreisenden Analyse zur Ganzheit des Lebens kommt er trotz aller Anläufe nicht über einen unverantwortlich genießenden Egoismus hinaus. Wenn in der Eroberung des Lebens, so meint Curtius, ein entscheidender Wesenszug der Geistesbewegung unserer Tage gesehen werden darf; wenn die Wendung der Philosophie vom Psychologismus und Logizismus zu einer Metaphysik des Lebens nur Teilausdruck eines umfassenderen geistesgeschichtlichen Wandels ist — so können die „Nourritures terrestres" (von Gide) beanspruchen, als Etappen in dem Werden des modernen Vitalismus gesehen zu werden.

Am mächtigsten und reinsten braust der Lebenshymnus auf in dem Werke Rollands: Sein Grunderlebnis, die Botschaft, die er bringen will, ist die heraklitisch-bergsonsche Lehre, daß alles Sein seine Wirklichkeit nur in der Bewegung seines Fließens hat. Dieses Weltgefühl, der Urantrieb und tiefste Gehalt seines ganzen Werkes, namentlich aber des zehnbändigen Bildungsromans „Johann Christoph",[3]) ist im Rhein symbolisiert, dessen Rauschen den ersten Schrei des Kindes Johann Christoph begleitet und dem Sterbenden in seiner letzten Fieberphantasie nahe ist.

Claudel braucht das Leben nicht erst zu erobern, weil er der Dichter ist, in dem es sich unmittelbar offenbart; weil er es in einer solchen Stärke der Berührung empfindet, daß er es Herr und Gott nennen muß. Sein Werk steht jenseits der gemeinmenschlichen Lebensspäre. Es ist „übervital". Es ist Glorifikation des Sterbens; in ihm lebt die transzendente Sehart des Katholizismus, die das übersinnliche Sein Gottes in den Mittelpunkt setzt und aus ihm das Leben deutet. „Ist es der Zweck des Lebens zu leben? Sollen die Füße der Gotteskinder angebunden sein an diese elende Erde? Nicht Leben ist der Zweck, sondern Sterben, und nicht das Kreuz zimmern, sondern es besteigen und das, was wir haben, mit Lachen verschenken. Darin ruht die Freude, darin die Freiheit, darin die Gnade, darin die ewige Jugend!" (Claudel.) Bei ihm sind Kunst, Lebensgefühl und Glaube zur Einheit verwachsen, die den Eindruck des Absoluten gibt.

Für Suarès, den orgiastischen Lebenskünder, bedeutet Leben das Fluten der Seele im Gegensatz zur Erstarrung, das Schwelgen der Seele in ihrer eigenen Bewegtheit, die als gleichförmig mit der Bewegtheit des

organischen Seins empfunden wird. Die Grundform seines Lebens und der Grundbegriff seines Denkens ist „Passion", in dem Leiden und Leidenschaft in gleicher Weise zum Ausdruck kommt. Das Vermögen, Passion zu fühlen, wird Maßstab des Lebenswertes. Sein Vitalismus ist Triebbesessenheit. Suarès schafft sich seine Lebensethik aus dem heroischen Furor der Renaissance und dem Ästhetizismus der Gegenwart. Er möchte dieses Ethos und die Passion zur „ardente sérénité", zur glühenden Abgeklärtheit verbinden, wird aber immer wieder in Heillosigkeit zurückgestoßen; seine Bewegtheit ist nicht rhythmisiert nach sphärischen Gesetzen wie die „sobria ebrietas" der Benediktiner.

Was Suarès „Leben" nennt, ist immer bedroht durch den Tod. Das Grauen vor dem Tod, den Claudel preist, weiß Suarès nicht zu bannen. Aber der Gegensatz von Leben und Tod hat sein Dasein nur in der Ebene der Natur. Was Charles Péguy „Leben" nennt, das wirkliche Leben also, reicht über die Natur, in die es eingesetzt ist, hinaus in den Geist und wird durch den Tod nicht verneint. Es ist gelebte Wert-Wirklichkeit. All sein Schaffen hat das einzige Ziel, den Sinn für dieses Leben, für die Wirklichkeit im eminenten Sinn wachzuhalten und zu verhindern, daß die Darstellung und Registrierung desselben an ihre Stelle tritt. Echtes Leben, volle Wirklichkeit entsteht aber nach Péguy nur da, wo der Strom des Ewigen in das Zeitliche einschießt, wo mitten im Alltag Ewiges aufleuchtet für den, der vom Ewigen weiß, und der versteht, die eingewebten Fäden des Ewigen auszusondern. Man sieht, wie hier die Grundbegriffe Bergsons: Reine Zeit (durée réelle) und schöpferische Entwicklung in ganz individueller Weise verarbeitet sind. Das alles ist aber nur die eine Seite. Es kann niemals

genügen, meint Péguy, Wissen von dem wirklichen Leben, von den ewigen Werten zu haben. Alle Probleme des individuellen und nationalen Lebens, der Geschichte und der Ethik fassen sich für ihn zusammen in dem einen Wort: Verwirklichung, Tatsetzung. Das Pathos jedes Menschenlebens, das Pathos jedes neugeschenkten Tages beruht auf der Möglichkeit, in dieses einmalige Leben, in diesen niewiederkehrenden Tag einen ewigen Gehalt hineinzuziehen. Von hier aus wird verständlich, wie Péguy zur Inkarnation kommt und warum sein Katholizismus so stark Inkarnationschristentum ist. Die Geschichtsphilosophie, die die Verwirklichung des Ewigen im Zeitlichen aufspürt, muß sich in der Glaubenswelt der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, krönen.

Das vitalistische Streben nach Volleben und Vollwirklichkeit veranlaßte nun die von Curtius behandelten repräsentativen Männer, den Rahmen der lateinischen Tradition zu brechen und nach neuen Werten Ausschau zu halten. Allerdings in verschiedener Richtung und Intensität. Obwohl Claudel lange Jahre in Ostasien, Amerika und Deutschland lebte, obwohl Péguy ursprünglich von sozialistischer Weltverbrüderung träumte, kamen beide doch der lateinischen Tradition mit den Jahren immer näher. Unter dem Eindruck einer bevorstehenden deutschen Invasion (Vorgänge von Agadir) begrub Péguy seinen Jünglingstraum von der freischwebenden Geistigkeit und der internationalen Republik, um fortan nur mehr dem französischen Vaterland zu dienen, das das zeitliche Strombett des französischen Geistes ist. Seinen Bestand und die Reinheit seiner Überlieferung zu wahren gegen den Fortschrittsgeist, gegen die Welt der Surrogate, die Welt des platten Rationalismus und Mammonismus, das wird

seitdem Péguys Grundwille. Das Abstreifen der lateinischen Tradition zeigt sich nur noch in der Form seiner Prosa. Sie ist denkbar unklassisch. Ihm fehlt die Kraft des künstlerischen Gestaltens. Eine oft ermüdende Wiederholung ist ihr Merkmal. Er verdampft sein Gefühl in zehn, in hundert, in dreihundert Seiten, wo es Claudel gelingt, die Weihe des Heiligen, den Schauer des Göttlichen in eine Szene, in einen Satz zu ballen. Claudel hat noch in viel höherem Maße als Péguy die Tradition des Klassizismus durchbrochen (oder sie vollendet), indem er in einer bisher unerhörten Weise in die Höhe und Tiefe gegangen ist. Claudels Christentum ist nicht religiöse Tönung des Daseins, sondern die grundlegende und universale Wahrheit über die Welt. Daher ergibt sich Gegenstand und Problem seiner Dramen allererst und allein aus der im persönlichen Glauben bejahten und das ganze Weltbild bestimmenden katholischen Wahrheit. „Wer würde," schrieb er von den französischen Klassikern, „wenn er sie liest, ahnen können, daß ein Gott für uns am Kreuze gestorben ist? Das ist es, was unbedingt aufhören muß." Der Universalismus der Offenbarung hat ihn in seinem Drama „Le repos du septième jour" beschäftigt, wo er eine Vermittlung zwischen dem Christentum und dem Geiste Altchinas sucht. Im übrigen ist seine Kunst Festlegung und Auslegung des Menschentums, bestimmt durch ein unverrückbares Wissen, gültig für alle Menschen und alle Zeiten. Mag Claudel auch der Oberflächenbewegung gefolgt sein und starke Äußerungen nationalistischer Befangenheit getan haben, sein Werk bleibt doch eine wunderbare, weil im Ewigen wurzelnde Überwindung aller von Menschengeist erfundenen und von Menschenhand getürmten Gegensätze.

Claudel (und bis zu einem gewissen Grad auch Péguy) steht ganz unter eigenem Gesetz; sein Gestalten quillt, wie Curtius so anschaulich sagt, aus einer unterhalb des geschichtlichen Ideenstoffes liegenden Seinsschicht. Ganz anders sind Leben und Kunst der Gide, Rolland und Suarès in die eigentümliche Seelensphäre der Gegenwart getaucht und gewinnen aus dieser Berührung entscheidende Antriebe. Die Enge der lateinischen Tradition treibt sie in die Weite, ihr Lebenshunger sucht überall Nahrung der Seele. Für sie gilt insbesondere, daß ihnen aus der Musik der germanischen und slawischen Seele die neuen überlateinischen, welthaltigen Kräfte des französischen Geistes erwachsen. Sie waren, so meint Curtius, von je in ihm angelegt, nur durch die lateinische Tradition verdeckt worden. Vitalistisches Weltgefühl nennt Curtius die diesem Ziele zustrebende Tendenz. Kein moderner Franzose ist offener gewesen für die künstlerischen Zuströme der germanischen und slawischen Welt. Goethe, Novalis, Nietzsche; Dickens, Meredith, Wilde; Dostojewski und Tolstoi — Gide hat mit ihnen gelebt und von ihnen gelernt. Die Losung eines künstlichen Lateinertums hat er immer bekämpft, ob es nun in Remy de Gourmont einem fadenscheinigen Voltairianismus oder in Barrès dem Nationalismus oder in Anatole France einem allzu einfachen, durchgeformten Humanismus huldigte. Einmal schien es, als ob er den Claudelweg der tiefenhaften Erstreckung gehen wollte, da er in der „Porte étroite" (1909) das Loblied der Selbstaufopferung und Askese schrieb. Aber das blieb eine Episode. Weiter trieb es ihn die Welt entlang zur Hingabe an die bunte Vielfalt einer unüberschaubar reichen Wirklichkeit.

Zu dem Glauben, den Romain Rolland seine Weltanschauung nennt, gehört als wesentlicher Bestandteil die Idee Europa, das heißt insbesondere die moralische Solidarität von Deutschland und Frankreich. Rom und Deutschland hatten ihm einst die entscheidenden Erlebnisse hiezu gebracht. Von den römischen Hügeln sah er „das Schauspiel unseres Okzidents, und, von hier aus gesehen, verschmelzen unsere getrennten Nationen alle in einer Harmonie gleich jener, die Rom am Abend vom Janikulum aus bietet. — Diese Harmonie zu verwirklichen, daran müssen wir arbeiten, wir Männer aller Rassen und aller Nationen. Die Kämpfe unserer Völker selbst dürfen uns nicht davon abhalten." (Brief Rollands vom 14. April 1912.) Der tiefste Grund für das Gefühl geistiger Verwandtschaft, das Rolland für Deutschland empfunden hat, liegt nach Curtius darin, daß seine Weltanschauung geistesgeschichtlich der Sphäre der protestantisch-musikalisch verinnerlichten Persönlichkeitskultur am nächsten steht. Daneben wirken in ihm die Überlieferungen der französischen Aufklärung in gleicher Stärke. Man mag über den Kunstwert des „Johann Christoph" urteilen, wie man will, die Art und Weise, wie hier ein von allen geistigen Kräften des Festlandes genährter Franzose in der Gestalt eines genialen deutschen Musikers seinem Lebensglauben und seinem Menschheitsideal Ausdruck gibt, ist eine für die Entwicklung des europäischen Geisteslebens grundlegende Leistung. Das Werk ist ein Faktor in der Seelengeschichte der Zeit geworden. Es hat sich schon jetzt eine europäische Gemeinde verschafft. Wenn der Weltkrieg auch ihm mancherlei Auf- und Abstiege gebracht haben mag, Curtius kann doch feststellen, daß er unter den Führern der französischen Geistigkeit als einziger seine Unabhän-

gigkeit gewahrt hat. Und so seien denn auch hier die Worte wiederholt, die er 1912 im letzten Bande des Romans geschrieben hat: „Wer ahnt in Frankreich die Kraft der Sympathie, die so viele adlige Herzen des Nachbarlandes zu Frankreich hintreibt! . . . Und ihr seht uns auch nicht, Brüder aus Deutschland, die wir euch sagen: Hier, unsere Hände. Trotz der Lügen und der Mächte des Hasses wird man uns nicht trennen. Wir haben euch nötig, ihr habt uns nötig für die Größe unserer Geister und unserer Rassen. Wir sind die beiden Flügel des Abendlandes. Wer den einen zerbricht, lähmt den Flug des andern."

Suarès ist groß geworden in der Zeit, da die milde Resignation des alternden französischen Kulturgeistes alle Gifte des europäischen Pessimismus und Nihilismus aufsog. All dies und die Bitternis, die ihm aus seiner klang-, traum- und trauererfüllten Seele zugewachsen ist, gab seinem Wesen jene Gequältheit und Friedlosigkeit, die nur die Musik, insbesondere die Musik Beethovens, lösen und läutern kann. An der großen germanischen Seelenkunst sind alle früheren Geistesgenerationen Frankreichs verständnislos oder doch mit halbem, unsicherem Verständnis, mit einer immer sehr fern bleibenden Hochachtung vorübergegangen. Erst die Generation der Rolland, Gide, Suarès hat für jene Kunst eine Empfindung und ein Wertgefühl bekommen, das mit unserm deutschen ein gemeinsames Maß hat. Je unübersehbarer so aber die geistigen Gebilde der Geschichte und der Gegenwart werden, je mehr ihr innere Gemeinsamkeit verloren geht, desto mehr wird der Seele das Werk ihrer Selbstvollendung erschwert. Diese Spannung fühlt Suarès in ihrer zerrenden Wucht. Er fühlt sie insbesondere, in-

soweit sie nordisch-südliche Spannung ist, insoweit sie Innerlichkeit und Sinnlichkeit, christliches und antikes Lebensethos einander entgegensetzt. Er glaubt, diese Problematik des europäischen Kulturmenschen in dem geschauten Formungsziel der „glühenden Seelenklarheit“ lösen zu können. Doch ist dies nur eine Wortlösung. Denn einmal will er im Grunde ja doch keine von seinen hundert Seelen aufgeben, sodann ist er wohl gar nicht imstande, die Unüberbrückbarkeit der Kluft zu ermessen, die zwischen dem Heidentum und dem Christentum gähnt.

Wenn Curtius es nicht ausdrücklich gesagt hätte, ergäbe doch schon ein aufmerksames Lesen, daß er Claudel und Péguy in der Wertstufenreihe an die Spitze stellt. Die Kosmik (Welthaltigkeit) Claudels, sagt er sehr treffend, ist nicht auflösend; sie knüpft das Band zwischen dem Menschenstern und dem Gotteshimmel wieder an; sie setzt die Ordnung wieder ein — jene Ordnung, die am Anfang war und am Ende sein wird. Ihnen gegenüber stehen Gide, Rolland und Suarès auf einer ganz anderen Ebene der Lebensintensität. Sie gehören trotz aller Innerlichkeit der Ebene der flächenhaften Erstreckung an. Ihr Lebenskult, ihr Lebensglaube, ihr Lebenspragmatismus mögen als Übergangserscheinungen Wert besitzen. Letzten Endes sind sie auflösend. Sie sind Formen des Naturalismus, die den mühsam errungenen Bestand an Ordnung und Seelenkultur bedrohen.

Das ist in etwa, auf wenige Seiten zusammengedrängt, die Gedankenwelt, die Curtius nach meinem Dafürhalten dem Leser zu vermitteln sucht; doch fehlt ihr in dieser Gedrängtheit begreiflicherweise die persönliche Beziehung, die dem Buch das ungeheuer Fesselnde gibt. Dieser Art psychologisch-biographischer Essays mit aktu-

ellster geistesgeschichtlicher Absicht begegnet man außerordentlich selten. Auf geschichtliche Einordnung und kritische Stellungnahme hat der Verfasser fast ganz verzichtet. Und meines Erachtens auch mit Recht. Es galt in erster Linie, Sachkenntnis zu verbreiten. Gerade die Inhaltsangaben sind von außerordentlichem Wert; ich habe sie nirgends störend empfunden. Das gibt erst volle Anschauung der Künstlerpersönlichkeit und gute Unterlagen zur Urteilsbildung. Die Liebe, mit der er auch seltsamen Seelenpfaden und Denkweisen nachgeht, ist um so bewundernswerter, als bei dem einen oder andern, namentlich bei Suarès, Widerspruchvolles, ja Abstoßendes in Menge sich findet. Es wäre ihm gewiß leicht gewesen, um jeden einzelnen Zettelkastengelehrsamkeit zu häufen, über die Péguy so kräftig herfahren kann. Bei Claudel sagt er herzhaft und erfrischend deutlich: „Wir lehnen es ab, das, was uns in diesem bannenden Werk wie Posaunenton des Erzengels ans Herz hämmert, zu zersetzen, bis uns nur zusammengewürfelte Fertigfabrikate des literarhistorischen Kramladens in der Hand bleiben." Dem Sein des Autors gilt sein Forschen, die Sache steht ihm (wie Péguy) höher als die Ursache, das Wesen höher als die Beziehung. „Die Wissenschaft des Nichtwissenswerten" lockt ihn wohl wenig. Was Bergson Péguy gelehrt hat, das befolgt auch Curtius: Durch Zusammenfügung von tausend Einzeltatsachen und Bedingungen gelangt man nie zum Erfassen einer geschichtlichen Individualität. Durch Intuition, durch innere Anschauung hat sich Curtius in die Seele seiner Helden hineinzuversetzen gewußt und auch uns darin heimisch gemacht. Je mehr er sich so in die vielgestaltigen Persönlichkeiten vertiefte, desto unmöglicher mochte es ihm ge-

worden sein, mit herkömmlichen Formulierungen und Schlagworten zu arbeiten. Das hätte falsche Maßstäbe abgegeben. So kam er um Neubildungen nicht herum. Überhaupt ist der Stil in seiner schöpferischen Eigenart von einprägsamer Klarheit und Anschaulichkeit. Man merkt die Vorbilder. Daß er es wagt, von einer „beginnlichen“ Kunst, von einer „aufgeschönten“ Vergeistigung zu sprechen, wirkt zunächst verblüffend. Man versöhnt sich aber bald damit, da diese Neubildungen klangvoll sind und treffender, sinnhaltiger als verwandte Ausdrücke.

Es ist natürlich völlig unwesentlich, ob man da oder dort etwas anderes wünschte: statt Suarès, dessen jüdisch-portugiesische Abstammung so vieles an ihm erklärlich macht, etwa Francis Jammes; ob man da oder dort ein Urteil nicht ganz unterschreiben möchte. Die schicksalsschwere Frage, die nun aufgerollt ist, ist die, ob der germanische Einschlag im französischen Volke noch groß genug ist und wieder so wirksam werden kann, daß die hier gezeichnete Haltung nach diesen Ereignissen irgendwelche Aussicht hat, an Boden zu gewinnen.

Rolland hat schon längst begonnen, seinem Patriotismus wieder den alten Welthauch zu geben. Gide gibt sich redliche Mühe, die „Nouvelle Revue française“, der jüngst Gustav Lanson noch die Palme unter den literarischen Zeitschriften zuerkannt hat, wie zwischen Klassizismus und Romantizismus, so auch zwischen Internationalismus und Nationalismus hindurchzusteuern. Beweis dafür ist sein vorsichtig formulierender und doch mutiger, von tiefen geistigen Notwendigkeiten getragener Artikel

„Die geistigen Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland".[4]) Unerbittlich legt er die Finger auf die Wunde, die durch eine scharf charakterisierte nationalistische Abschließung für das Land selbst entsteht. Thibaudet ist ihm Eideshelfer,[5]) E. R. Curtius in Deutschland willkommener Stützpunkt:[6]) Weder Entnationalisierung des Geistes noch Überhöhung im Sinne eines Messianismus. Und er schließt mit den wahren Worten Thibaudets: „Es gibt ein internationales Leben, in dem die Individuen und Nationen gebadet sind und mit dem die Individuen nicht immer notwendig durch Vermittlung ihrer Nation in Verbindung stehen. Verstehen wir es, dieses Leben nicht vom nationalistischen, nicht vom internationalistischen, sondern vom internationalen, d. h. vom menschlichen Standpunkt aus zu betrachten. Man kann nicht sagen, daß die Interessen irgendeiner Nation, wäre es auch Frankreich, mit denen der Menschheit zusammenfallen."

So wertvoll es nun auch sein mag, daß jetzt in Frankreich wieder solche Gedanken vertreten und verbreitet werden, die Verseuchung des Denkens, Fühlens und Wertens durch die nationale Nützlichkeitsidee wird die ältere Generation kaum überwinden. So wenig es bei uns vorerst gelingen wird, die Geister wieder stärker dem Westen zu geistigem Austausch zuzuwenden. Das darf gewiß die wenigen hüben und drüben nicht abhalten, gegen die Verewigung des Hasses und der Verständnislosigkeit anzukämpfen. Doch die Erfüllung dieser negativen Aufgabe genügt nicht. Wir im Westen und Süden, die wir der uralten christlich-abendländischen Kultur Herzblut spüren, wollen immer mehr unsere Aufgabe auch darin sehen, durch Wiedergewinnung metaphysischer Sub-

stanz und seelischer Form im Geiste organisch-sakraler Gemeinschaftskultur den klassischen Humanismus und den romantischen Vitalismus zu vertiefen und so einen Abglanz des Reiches zu verwirklichen, dessen reine Schöne über aller nationalistischer Trübung unbewegt und unverloren bleibt. Schwere, schädliche Nutzgedanken lasten auf dem Abendland inmitten der Zeiten Not. Möge bald wieder eine unbelastetere, innerlich freiere Zeit seelischer Ausgeglichenheit und unbefangenen Verstehens kommen, in der das Menschsein im tiefsten Wortsinn möglich und wirklich wird!

Kämpfe um die religiöse Idee.

VIII. Das Problem der religiösen Erneuerung Frankreichs

Die religiöse Entwicklung Frankreichs im 19. Jahrhundert bietet bei näherem Zusehen eigentümliche Überraschungen. Die oberen Klassen und die Intellektuellen waren vor der großen Revolution in ihrer überwiegenden Zahl der Frivolität verfallen. „Die Voltairesche Prägung der Seelen ließ sich nicht auslöschen. Die irgendeinen religiösen oder monarchischen Glauben hätten haben sollen, wurden so Spötter; und diese Spötter waren nicht nur nach dem Sieg (der Gegenrevolution) zum Aufbau, sondern sogar zur Verteidigung unfähig, und später, im 19. Jahrhundert, werden nur die ein dauerhaftes Werk errichten können, die an ihre Aufgabe geglaubt haben wie Ferry, Gambetta, Brisson."[1]) In und nach der Revolution setzte in diesen Kreisen ganz langsam eine rückläufige Bewegung ein, und je mehr wir uns dem Ende des Jahrhunderts nähern, desto zahlreicher werden die gebildeten Katholiken, desto mehr wachsen die Sympathien, die man dem Katholizismus entgegenbringt. „Nicht bloß die jungen Leute, die wir in unseren höheren Schulen herangebildet haben, machen diese gebildete und gläubige Masse der höheren Klassen der Nation aus, die eine große soziale und moralische Macht im Dienste der christlichen Wahrheit ist. Die unabhängigsten Geister, ja mehrere Koryphäen des Geisteslebens der Gegenwart gehören dazu."[2]) Noch wichtiger als das Zeugnis des Rektors der katholischen Universität in Paris ist, was Agathon in einer Erhebung über „Die jungen Leute von heute" feststellt: „In der École Normale supérieure sind jetzt ein Drittel

der Schüler praktizierende Katholiken. Wir sprechen nicht von geborenen Katholiken, sondern von überzeugten Katholiken, die den Vorschriften der Kirche gemäß leben und die zumeist Mitglieder der Vinzenzkonferenz ihrer Pfarrei sind. Wenn man bedenkt, daß man vor acht bis zehn Jahren kaum mehr als drei bis vier Katholiken unter den Schülern zählte, dann wird dieser Zuwachs kaum als die Wirkung eines Zufalls in der Zusammensetzung der letzten Jahrgänge erscheinen können. Die Professoren der oberen Klassen an den bedeutendsten Pariser Staatsgymnasien (Condorcet, Henri IV., Louis le Grand) legen für diese katholische Renaissance Zeugnis ab. Die Mehrzahl unserer Schüler, schreibt einer von ihnen, besteht aus praktizierenden Katholiken. Unter den Gleichgültigen ist der Antiklerikalismus tot. Sogar die, welche von Natur aus ungläubig sind, wissen den ganzen Wert des Glaubens zu schätzen. . . . Ein anderer, der skeptischer ist, schreibt: Ich glaube, die Ästhetik und die Moral des Katholizismus hat es ihnen angetan; es sind vor allem Moralisten. In der Sorbonne endlich verlassen die Studenten die soziologischen Methoden eines Durkheim und wählen als ihren Meister einen Katholiken, Viktor Delbos." Damit vergleicht Agathon treffend den Ausspruch, den Payot 1910 von der Tribüne seiner Zeitschrift „Le Volume" herab seinen „gläubigen" Lesern zu bieten wagte: Der Tag wird bald kommen, wo die Karte des katholischen Frankreich sich genau decken wird mit der Karte des ungebildeten Frankreich.[3]) „Man hat so sehr versucht, in den Staatsschulen alles, was das religiöse Gebiet berührt, zu verdecken, daß die Neugierde der jungen Leute geweckt ist, gleichzeitig aber auch ein liberaler Geist, eine direkte Kundgebung gegen die Unduld-

samkeit einiger ihrer Lehrer."[4]) So entsteht nicht zuletzt aus den Fehlern der offiziellen Demokratie heraus in gebildeten Kreisen ein Zug zur Religion, dessen Wirkungen einstweilen noch nicht abzusehen sind.[5])

Anders steht es mit dem Volke. Zur Zeit der Revolution von 1789 war die Masse der Land- und Stadtbevölkerung noch gläubig, obwohl auch damals schon der Klerus wenig Einfluß besaß und die Mönche nur geringe Dienste leisteten.[6]) Heute ist sie es, abgesehen von einigen Gebieten, nicht mehr. Wenn im 18. Jahrhundert ein Pfarrer dem Intendanten über die Bevölkerungszahl seiner Gemeinde Auskunft erteilen wollte, brauchte er nur zur Osterzeit die Kommunizierenden zu zählen; es waren annähernd alle erwachsenen, gesunden Leute, ungefähr die Hälfte oder zwei Fünftel der Gesamtsumme. In den schlimmsten Zeiten der Revolution war das Volk in Paris noch religiös und kniete nieder, wenn die heilige Wegzehrung vorbeigetragen wurde.[7]) Schon im Jahre 1847 schätzte ein Geistlicher die Zahl derer, die wirklich noch an ihrem Glauben festhalten und zur Beichte gehen, auf 2 Millionen (bei einer Gesamtbevölkerung von 32 Millionen). In einem Hirtenbrief von 1851 gestand der Bischof Dupanloup von Orléans, daß von den 350 000 Seelen, für die er verantwortlich sei, kaum 45 000 ihrer Osterpflicht genügten. 1890 sollen nach der Aussage eines hochgestellten und gut unterrichteten Geistlichen in Paris von 2 Millionen Katholiken nur 900 000 in der Osterzeit die Sakramente empfangen haben. Heute ist die Masse der Arbeiter, Ladeninhaber und kleinen Beamten von Abneigung gegen alles, was Kirche und Priester heißt, erfüllt.[8]) In manchen Vorortspfarreien von Paris, die über 100 000 Mit-

glieder zählen, leben und sterben neun Zehntel, ohne je die Tröstungen der Religion verkostet zu haben.[9]) „Die große Masse der Landbevölkerung ist im Begriff, nach dem Beispiel der großen Masse der Stadtbevölkerung in unmerklich langsamem Rückschritt wieder heidnisch zu werden."[10]) Trotzdem es noch Theoretiker gibt, die von einem katholischen Frankreich reden, muß man doch mit dem P. Randu gestehen, daß die religiöse Einheit in Frankreich nicht mehr existiert.[11]) Ja noch mehr! Diejenigen, die sich zunächst im Anschluß an die Revolution und kraft der von ihr gepredigten Prinzipien losgelöst haben von der alten Einheit, haben im Laufe des 19. Jahrhunderts eine neue Einheit gebildet, der nur zu oft auch die zuschwören, die noch dem Namen nach Katholiken sind. So wird aus der innerkirchlichen Erkaltung eines bedeutenden Prozentsatzes des Volkes durch das Hinzukommen verschiedener Faktoren eine kirchenfeindliche Bewegung. Immer deutlicher unterscheiden sich die beiden Lager, von denen die Anhänger des einen das Christentum und die des andern eine immanente Kulturreligion zur Anerkennung zu bringen bestrebt sind. Renan und Taine sehen um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts die Spaltung des uralten französischen Kulturstromes. „In unserem Lande . . . bekämpfen sich zwei Völker, von denen das eine das andere ersticken will," sagt der eine, während der andere zwei Denkrichtungen sieht, „die so eigenartig an unserer französischen Kultur arbeiten". Neuerdings geht Faguet in seinem Buche über den „Antiklerikalismus" sogar so weit zu sagen, es habe im Grunde niemals eine religiöse Einheit gegeben, höchstens Religionsinseln, deren Religiosität hauptsächlich wieder durch den Geist der Opposition genährt wurde. In dem Schweizer Professor Paul

Seippel ist auch schon ein ziemlich unparteiischer Geschichtschreiber dieses Konfliktes entstanden, der allerdings mehr die politisch-kulturellen Seiten des Problems behandelt.[12])

Franz X. Krauß und Clodius Piat, der einflußreiche Philosoph am Institut catholique in Paris, sprachen einmal von den Verheerungen, die der Naturalismus angerichtet habe. Als der Deutsche sagte: „Man wird mehr als ein halbes Jahrhundert brauchen, um ihn zu überwinden," pflichtete der Franzose ihm bei. Und später, als Piat dieser Unterredung gedachte, fügte er hinzu. „Das Übel sitzt in Frankreich besonders tief. Hier gilt es, die Seele des Landes umzuschaffen."[13])

IX. Aus der Frühzeit der religiösen Erneuerung: Joseph de Maistre.

Mit seinem „Geist des Christentums" (1802) hat Chateaubriand die vertrockneten Quellen des religiösen Fühlens und Erlebens wieder zum Fließen gebracht.[1]) Aber man darf nicht sagen, daß die religiöse Erneuerung mit diesem Buche erst einsetzte. Nur die überscharfe Zuspitzung auf die Zeitereignisse und die oratorisch-antithetischen Formulierungen haben es verhindert, daß „Die Betrachtungen über Frankreich" Joseph de Maistres (1797) eine ähnliche Bedeutung gewannen. Ihrem religiösen Grundgehalt, der innern Dynamik der Ideen, der weitsichtigen Einstellung auf die Nöte der Zeit nach hätten sie es wohl verdient.

Der liberale Zeitgeist hat, wie schon Sybel richtig gesehen hat, die Anerkennung des Mannes hintangehalten. Schérer hat noch das Urteil gewagt, in Maistres Frömmigkeit stecke nichts Gesundes, nichts Ruhiges, nichts Erbauliches, ebenso wie in seinen Überzeugungen nichts Persönliches, nichts Innerliches, nichts Moralisches.[2]) Das war um so ungerechter, als 1851 schon die „Lettres et Opuscules inédits" von de Maistres Sohn Rudolf herausgegeben worden waren. Denn hier offenbarte sich zum ersten Male der Mensch in seiner ganzen wunderbaren Geradheit und Einfachheit, in seiner Gemütsinnigkeit und Weitherzigkeit, in seiner Wahrhaftigkeit und Überzeugungskraft, in seiner Selbstverleugnung und seiner unbeirrbaren Selbständigkeit: ein Denken, das auf Gott und das Gewissen, ein Handeln, das auf Ehre und Würde eingestellt war. Ein Mann, der in seiner antiken Geradlinigkeit und

Unbeugsamkeit als Charakter unendlich hoch über Chateaubriand steht. In diesem Urteil stimmten Sybel[3]) und Sainte-Beuve,[4]) gleich unverdächtige Zeugen, überein.

Doch schwankte auch weiterhin noch sein Urteil, weil man sich nur selten von gewissen Parteileidenschaften ganz freimachen konnte. Alles, was gegen die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit war,[5]) alles, was für Friedensziele, Schiedsgerichtsbarkeit und Völkerbundsgedanken kämpfte,[6]) stieß auf de Maistre, den Vorkämpfer des Papalismus und, wie man meinte, des Bellizismus. Es fehlte an einer ideengeschichtlich und psychologisch befriedigenden Biographie. Auch die von Margerie (1882) ordnet ihn nicht ein in seine Zeit und hebt ihn nicht ausdrucksvoll ab von ihr. Sie sieht ihn mit Liebe, was gewiß das dringlichste Bedürfnis ist, aber sie sieht ihn zu punktuell.

Nachdem schon in den letzten zwanzig Jahren immer neue Quellen erschlossen worden sind, ist es Georges Goyau endlich gelungen, noch vier Bände bisher unzugänglicher Notizen und Tagebuchaufzeichnungen zu benützen und so ein wohlgelungenes Gesamtbild besonders der religiösen Persönlichkeit Maistres zu liefern.[7])

Maistre war ein grundwesentlich religiöser Mensch, um nicht zu sagen ein religiöses Genie. Man darf sich nur nicht irre machen lassen durch gewisse Äußerlichkeiten. Die oratorisch-dialektische Erziehung, die juristisch-diplomatische Berufsarbeit, die ganze vitale Antithetik, die ihn vom Freimaurertum zum Katholizismus, vom Gallikanismus zum Universalismus, von der Revolution zur Gegenrevolution, von der Republik zur Monarchie, kurz, von der Welt der großen Worte, des aufklärerischen Scheinwesens zur lebenspendenden Wirklichkeit der Dinge

trieb, machten aus ihm einen eckigen, oft unangenehmen, leidenschaftlich erregten Kämpfer, der, gerade weil er immer ein großer Einsamer und Entsager war, niemals die abgeschliffene Liebenswürdigkeit und die alles verstehende Vielgewandtheit des Salondenkers erreichte. Die tiefste Fiber seines Wesens aber drängte zu Gott, nährte sich von Gott. In allem, was ihr schaffen und wiederherstellen wollt, so redete er die Männer des 18. Jahrhunderts an, vergeßt ihr nur Gott; man hat euch von ihm getrennt. Nur durch mühevolles Denken erhebt ihr euch noch zu der unversiegbaren Quelle alles Seins. Ihr wollt nur den Menschen sehen; sein so schwaches, abhängiges, umgrenztes Tun, seinen so verderbten, schwankenden Willen. Und das Dasein einer höheren Ursache ist für euch nur Theorie. Und doch umgibt und bedrückt sie den Menschen; ihr berührt sie, und das ganze All kündigt sie an.[8]) Diese Gottbezogenheit, die alles Individuelle und Kollektive, alles Natürliche und Übernatürliche bei ihm hat, ist der Ausdruck einer tiefen seinsmäßigen Verbundenheit. Gewiß hat Comte recht, wenn er in ihm den Verfechter der positiven Methode feierte. Gewiß haben die Anhänger der konservativen Staatsauffassung nicht unrecht, wenn sie in ihm den Vorkämpfer der Gemeinschaft und der Geschichte sehen. Aber all dies gewann doch bei dem Einsiedler von St. Petersburg, „diesem Wanderer zwischen zwei Welten", der niemals zu wirklicher praktischer Politik berufen wurde, der niemals wissenschaftliche Absichten verfolgte, erst seinen tiefen Sinn und Wert in dem Organismus absoluter Gottbezogenheit, der nachzutasten, die sichtbar zu machen und sicherzustellen er nicht müde ward.

In dem abgelegenen savoyischen Städtchen Chambéry in traditionsstolzer, kirchentreuer Patrizierfamilie

von Vätern der Gesellschaft Jesu erzogen, hatte er einen unversiegbaren Schatz religiöser Grundelemente in sich, die jedem Sturm standhielten. Und die Stürme blieben nicht aus. Der Wind der Aufklärung wehte auch in die Alpentäler hinein. Das Freimaurertum, das in Lyon mit dem Illuminatentum verschwistert war, versprach ihm geheimnisvolle Offenbarungen. Der rastlos forschende, religiös erregte Geist des jungen Maistre sehnte sich inmitten der tödlichen Enge des Kleinstadtbetriebs und des vernünftelnden Gallikanismus nach seiner Damaskusstunde und Führeraufgabe. So trat er denn, obgleich er Mitglied zweier kirchlicher Kongregationen war, 1774 der Loge bei, blieb bis 1791 tätiges Mitglied, obgleich er die Verbote durch Klemens XII. und Benedikt XIV. kennen mußte. Ja, bis zum Jahre 1811 behielt er die Meinung bei, die Freimaurerei, wie sie noch in England existiere, habe an und für sich nichts Schlechtes an sich und könne weder die Religion noch den Staat gefährden.

Sein kirchliches Gewissen beruhigte er damit, daß er, auf Origines gestützt, eine Verbindung von Evangelium und gnostischer Erkenntnis wie damals in der Frühzeit so auch jetzt für möglich und bei einer Elite von Geistern für erstrebenswert erachtete. Noch 1797 las er Origines: „Contra Celsum" und schloß aus einer Stelle, daß „das Christentum in den ersten Zeiten eine wahre Einweihung war, bei der man eine echte göttliche Magie offenbarte". Im Jahre 1780 oder 1781 reiste er sogar nach Lyon, um mit den Illuminatenkreisen um Martinez Pasqualis[9]) und seinen Schüler Willermoz in Berührung zu kommen, die der Seele „die Kräfte des Astralreiches" zur Sinnfälligmachung übersinnlicher Dinge dienstbar machen zu können vorgaben. Dies verschaffte dem jungen unruhigen

Grübler den ersten Ausblick aus der Dumpfheit seines Lebenskreises in die Weite metaphysischer Spekulation, einen ersten Ausbruch aus der Dürre der Aufklärung in die blühende Erregsamkeit mystischer Verzückung. Aber nicht vergessen dürfen wir den in Maistre stets lebendigen Zug der Ironie, des Sarkasmus. Hat man ihn doch und nicht ganz mit Unrecht einen umgekehrten Voltaire genannt. Diese Lust an rasch zugreifender Herausstellung und sorgloser Überhöhung des Gegensatzes, durch die er einen falschen Satz zu überwinden sucht, ohne indessen die Synthese immer zu erreichen, hat ihn auch in der Loge nicht verlassen. Hier konnte er dazu noch hoffen, dem oberflächlichen Skeptizismus seiner Zeit durch Handhabung geheimnisvoller Kräfte ein Schnippchen zu schlagen. An seinen Lehrern und ihrem mystagogischen Gebaren hat er mehr als einmal seine ironische Ader ausgelassen.

In diesen Kreisen gewinnt er erst die Weiträumigkeit und Großzügigkeit des Denkens, die ihm zeitlebens nicht mehr verloren geht: Der überkonfessionelle Versöhnungsgedanke, der in den Logen gepflegt wurde, die Weltbürgeridee der Aufklärung verdichten sich bei ihm zu *kirchlichen Reunionsbestrebungen*, die er später besonders in seiner russischen Zeit stark verfolgt. Und zeitlich treibt der gnostische Anspruch der Sekte ihn zurück ins Geschichtliche. Er studiert die Kirchenväter, aber auch das Evangelium und die Schriftsteller des Altertums, darunter insbesondere Plutarch, Plato, ~~Livius~~ Tacitus und Cicero und gewinnt so die Tatsache der *Uroffenbarung* wieder, die seinem Blicke eine rückwärtige Weite der Erstreckung gibt. Der Gedanke, daß in allen Kulturen, in allen Religionssystemen der Geist Gottes weht, oder wie Maistre es ausdrückt, daß es „kein ganz falsches

Religionssystem gebe", begleitete ihn fortan. Er bedeutet eine weithin leuchtende Positivität gegenüber der negativen Einstellung Voltaires, der in allen Priestern nur Betrüger sehen wollte. Maistre umkleidete nicht nur die Priester, sondern auch die Begründer der Dynastien und Gesetzgeber mit mystischem Glanze. Er setzte das Göttliche, das die Aufklärung in plattem Verweltlichungsdrang ausmerzen zu können glaubte, wieder voll ein, ohne dadurch die Einzigartigkeit des Christentums leugnen zu wollen. Er fiel so wenig in Skeptizismus wie Hermann Schell, da dieser mahnte, überall den Wahrheitskern loszulösen und durch Anerkennung desselben den Gegner innerlich zu überwinden. So hielt es auch Maistre für möglich, den „törichten" Meinungen der Heiden und ihren „ungeheuerlichen" Übungen „das Schlechte zu nehmen" und dann „den echten Rücksatz, der göttlich ist, aufzuweisen".[1]) Weder die Uroffenbarung, noch die Offenbarung durch Christus ist nach de Maistres damaliger Auffassung etwas Starres, unabänderlich und unvermehrbar Gegebenes. Die Kreise, in denen er lebte, hegten die Hoffnung auf neue „Illuminationen", und er selbst schrieb eines Tages: „Mögen auch noch andere — und wollte Gott, es gäbe deren viele — uns sagen, was sie von jenem Geiste vernommen haben, der da weht, wo er will, wie er will und wann er will!"[2])

Aber nicht bloß in den Fragen der Wahrheitserkenntnis, auch in denen der Weltregierung und Lebensführung war alles angetan, Maistre zu einer dynamischen Auffassung zu bringen, die zu der Statik seines patrizischen Traditionalismus in Widerspruch trat. Die Ausschaltung der Vorsehung, wie sie der Deismus betrieb, fand ihren schärfsten Gegner im Martinismus, der Lehre

Claude de Saint-Martins, des „unbekannten Philosophen".[3]) Chiliastisch gestimmt, in der „großen Erwartung" eines „dritten Ausbruchs der allmächtigen Güte" lebend, bekannten sich die Martinisten zu einem allseitigen Providentialismus, verkrampften sie sich in schwefelgelbe Deutungen der Zeitereignisse, glühten sie auf in rosenroten Hoffnungen auf die Erfüllung aller Erwartungen, auf die große Einheit, der man raschen Schrittes entgegengehe. Die strafende und durch Strafe zur Erneuerung führende Vorsehung, dieser Grundgedanke des Martinismus, der hier nur mit allerhand Nebensächlichkeiten und Übertreibungen beladen war, mußte sich in der Gewitterschwüle der Zeit jedem, der, unbeeinflußt durch Hume-Kantsche Gedankengänge, fieberhaft den letzten Sinnzusammenhängen nachspürte, der die Dinge nicht in den Nebelgründen des Nordens, sondern in der Sonne des Südens anschaute, in klarer Verdinglichung und planvoller Zweckentfaltung ausprägen. Was die Zeit ähnlich gearteten Geistern nahelegte, das auszudrücken war die Aufgabe Joseph de Maistres.

Doch dazu bedurfte es erst einer großen schmerzvollen Entwurzelung, einer sicheren Fußfassung im Reiche der spirituellen Wirklichkeit. Dazu genügte es nicht, als Katholik in Freimaurerkreisen Stoßseufzer zur Wiederbelebung des Christentums und zur Wiederversöhnung der getrennten Kirchen auszustoßen, als Gallikaner denselben Kreisen die päpstliche Autorität als „ausgezeichnetes Muster" eines gemäßigten Monarchismus anzupreisen. Die Lehrjahre hatten ihm zwar Ideen, Aufwallungen und Ausweitungen gebracht, aber im Grunde war es doch nur der Ausbruch in ein gnostisches Traumland: die Spannung einer Feder, der Auftrieb neuer, aber immer noch im

Leeren sich bewegender religiöser Kräfte. Die Werther-René-stimmung packte ihn zuweilen, da er seinen Kopf „beschwert, ermüdet, abgeplattet" spürte „durch das ungeheure Gewicht des Nichts", da sein feuriger, tatenlustiger Geist sich zerstörend nach innen und spielerisch nach außen zu wenden drohte. „Die Schaffenslust, die Schaffenslust, ohne daß irgend ein Ausbruch möglich ist! Es ist zum Bersten!" „Eine gewisse Kraft, ein gewisses unbestimmbares Gas reißt mich wider meinen Willen wie einen Ballon mit sich fort." „Mein Bruder braucht," schrieb Xavier später, „den Lärm der Hauptstädte und den Zusammenstoß der Geister, während mir ein Grashalm genügt. Der Geist Josephs schwang sich in die himmlischen Räume hinauf, um von oben über der armen Menschheit zu schweben."

Da kam die Revolution und machte ihn arm und heimatlos. Aber indem sie ihm seinen irdischen Stützpunkt nahm, gab sie ihm den kosmischen, von dem aus er die Welt der Aufklärung aus den Angeln hob. Je mehr er sich tatsächlich in den großen Opferplan und Sühnedienst, die er in der Revolution zu ahnen begann, eingespannt fühlte, desto mehr suchte er die Sinn- und Tatzusammenhänge, die damit in Beziehung standen, zu begreifen.

Es kamen die Wanderjahre des Emigranten in Aosta, Genf, Lausanne. Besonders Lausanne und der rege Verkehr mit würdigen, im Leiden heldenhaft gewordenen Priestern, die wie er aus Savoyen vertrieben waren, wurde ihm in religiöser und religiös-spekulativer Beziehung eine Schule reifender Erkenntnis. Er trat aus dem Engern ins Weitere, entfernte sich aber in demselben Maße von den uferlosen Spekulationen und Hoffnungen der Frühzeit, um fortan mehr im Gegenwärtigen zu leben

und dem Heutigen zu dienen. (L'homme ne vit jamais demain, il ne vit qu'aujourd'hui). „Wenn ich Sie die verborgene Hand spüren ließe, die mich sichtbar führt, ohne daß ich mich darum kümmere, so würden Sie den vernünftigen Fatalismus, zu dem ich mich bekenne, billigen."

In Lausanne hat besonders der von apostolischem Eifer glühende spätere Bischof de Thiollaz Einfluß auf Maistre ausgeübt. Die religiös-kirchliche Zeitaufgabe, von dem Priester schon 1793 als „Reintegration" dessen formuliert, „was die dünkelhaften Ignoranten dieses Jahrhundertendes als Vorurteile und Irrtümer angesehen haben", wurde so auch dem Laien in diesem mit religiösen Energien überreich geladenen Kreise innerlich erlebte Aufgabe. Derselbe Geistliche war aber auch Verfechter der Lehre von der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt kraft göttlichen Rechtes. Dieses Ideal mußte dem in Rechtsideen und Gesetzesformeln großgewordenen Entwurzelten, der nach einem neuen Stützpunkt suchte, um so mehr einleuchten, als Thiollaz nicht nur Vertreter des Prinzips war, sondern fast zum Märtyrer desselben geworden wäre. In einer Zeit, in der alles aus den Fugen geraten war und in die Brüche zu gehen schien, drängte alles nach der sichernden Autorität. Was Napoleon einige Jahre später dem revolutionsmüden Frankreich, das wurde der Papst jetzt schon dem der Zeit voraneilenden Philosophen. „Das erste Merkmal einer echten Religion ist es, daß sie auf der Autorität ruht," schrieb er am 15. Juli 1798. Zwölf Jahre später vertraute er einer russischen Dame an, daß, wenn man Dinge göttlicher Einsetzung nach ihrer Bedeutung abstufen dürfe, „er die Hierarchie dem Dogma voranstellen würde, so notwendig sei sie für die Erhal-

tung des Glaubens". Damit war der gnostische Traum zu Ende geträumt und der Tatwille zum Schutze des Stuhles Petri aufgerufen; der Dualismus: römische Kirche und schottischer Ritus beseitigt; die große Einheitsidee, der er schon immer zustrebte, verdinglicht; die positive Methode, die seiner Erziehung und seinen Anlagen entsprach, ermöglicht.

In dem Buche „Vom Papste" aber, das unmittelbar für das Frankreich Ludwigs XVIII. geschrieben war, wurden die Träume, wie sie auf russischer Erde in jesuitischer Umgebung geträumt worden waren, zur höchsten Huldigung vor einer irdischen Spitze, der sein Einheitswille sich verschrieben hatte, der aber auch die Sehnsucht der getrennten Kirchen und Alexanders I. sich einen Augenblick zuzuwenden schienen. Dieser religiöse Einheitswille erhob sich aber nicht nur zu der warmherzig verteidigten sichtbaren Spitze, im Katholizismus bog er auch machtvoll die Dinge der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit zusammen. Er hatte eine große Apologie des Katholizismus im Kopfe, die in ihm „vergöttlichte Weltgesetze" gezeigt haben würde. Die Harmonie des Natürlichen und des Übernatürlichen, anders gesagt: Die analoge Geltung aller übernatürlichen Wahrheiten im Natürlichen war die Grundvoraussetzung seines Denkens. „Wollen Sie das", fragte ihn ein römischer Theologe, „auch von dem Dogma der Dreieinigkeit sagen?" „Natürlich," antwortete Maistre, „und ich werde es sogar zeigen;" und das geschieht in der Tat auf einer Seite der „Abendstunden".

Maistre liebte es, den Menschengeist mit einer Pflanze, das Wachstum der Kirche mit dem Wachstum des Menschenwesens zu vergleichen. Päpstliche Autorität,

Hierarchie, Dogmen waren ihm nicht mechanisch eingesetzte und angewandte Herrschinstrumente, sondern Lebenserscheinungen und als solche den allgemeinen Lebensgesetzen der natürlichen Gesellschaft, insbesondere also dem Gesetze der Entwicklung unterworfen. Zu sehr war er von der Überzeugung durchdrungen, daß „jede gleich in der ganzen Fülle ihrer Kräfte und Eigenschaften begründete Macht gerade dadurch falsch, ephemer und lächerlich" sei.

Es ist ein großes Verdienst Goyaus, diese Eigenart des Maistreschen Denkens, ausführlich, behutsam abwägend und scharf formulierend, herausgestellt zu haben.[4]) Sein Katholizismus hat in der Tat nicht, wie er richtig sagt, das Aussehen eines Absolutismus, der der menschlichen Passivität ein ganz äußerliches Joch auferlegt, das ein für allemal fertig ist. Autorität und Dogma entsprangen nach seiner Meinung einer Verteidigungsregung der religiösen Menschheit, die der geistliche Organismus sanktioniert habe. Die vorhäretischen und vordogmatischen Perioden, da die Seelen zum Glauben ebensowenig wie die Gesellschaften zum Leben es nötig hatten, daß ihr Glaube erklärt oder ihre Grundgesetze niedergeschrieben waren, schienen ihm die lebendigeren, echteren, dauerhafteren zu sein. „Der Krieg", schrieb Maistre im „Essai sur le principe génerateur des Institutions politiques", „hat jene feste Schutzmauer um die Wahrheit aufgerichtet, die sie zwar verteidigt, aber auch verbirgt; die sie vor allen Angriffen schützt, aber auch den Rückkehrenden unzugänglicher macht. Ach, das ist nicht, was sie verlangte, wenn sie ungestört ihrer Neigung hätte folgen können, sie, die das ganze Menschengeschlecht in ihre Arme schließen möchte."[5]) Wie ganz anders erscheint so der Papalismus und Theokratismus unseres Denkers als bisher!

Wie sein Einheitsdrang ihn zum Papalisten, so machte ihn sein Kausalitätsbedürfnis zum Providentialisten. Wie bei Saint-Martin erwuchs dieser Providentialismus aus dem großen Zeitereignis, das alle Geister und Herzen bewegte, der Revolution. „Alle Leiden, deren Zeuge und Opfer wir sind, können nur Akte der Gerechtigkeit oder gleich notwendige Mittel der Erneuerung sein." In dem Augenblick, wo Maistre die Revolution nicht mehr als politische Verschwörung, sondern als epochemachendes Ereignis ansah, in dem die Vorsehung die Menschenwerke auslöschte, um selbst weithin sichtbar zu schreiben, war die deistisch-weltliche Oberflächenbewegung gehemmt und die theistisch-religiöse Tiefenentwicklung konnte wieder einsetzen. Die „Considérations sur la France", die eigentlich „Considérations religieuses sur la France" heißen sollten, haben den glühenden Schwung einer Seele und einen „wahrhaft prophetischen Geist" (Sybel) offenbart, die in der monarchisch-aristokratischen Restauration doch zutiefst nichts anderes will, als daß „der christliche Herkules aus eigener Kraft den Sohn der Erde emporhebt und in seinen Armen erwürgt: Patuit Deus."[6]) Ein großes geschichtliches Verdienst war es nach Sybel, im Jahre 1796 der von aller Religion abgekehrten gebildeten Welt zuzurufen, daß alle politischen Einrichtungen, wenn sie Dauer haben sollen, an einen religiösen Grundgedanken anknüpfen, auf einer religiösen Stimmung ihrer menschlichen Träger ruhen müssen,[7]) daß die Verweltlichung, deren Wasser uns heute schon fast bis an den Mund reichen, der Tod jeder Kultur ist.

Die unruhig gärende, suchende Seele Maistres war in der metaphysischen Gedankenwelt, die er denkend errungen hatte, zum Frieden gelangt. Sein heißes Herz

hatte gelernt, sich zu zügeln. Die Musik, die in der romantischen Religiosität eine so große Rolle spielte, besagte ihm nichts. Vielleicht weil er in seiner Frühzeit sich zu willenslos dem Erlebnishunger hingegeben hatte, war er später mißtrauisch gegen religiöse Gemütswallungen, die, von Klängen und Tönen, Farben und Düften lustvoll hervorgerufen, ihm das Wesen des religiösen Aktes zu gefährden schienen. Er war grundsätzlich der Lehensmann Gottes, der seinen Verstand und seinen Willen in den persönlichen Dienst Gottes stellte. Manchmal, wenn das Herz nach der Eucharistie zu Gott emporstieg, wurde es doch wieder von der Schau des unvergleichlichen Abstandes ehrerbietig zurückgehalten. Er erfüllte seine Pflichten gegen Gott, aber ohne jedes Pharisäertum. „Ich kann nie unsere echten Priester sterben sehen," schrieb er an P. Rosaven, „ohne daß ich versucht wäre, an der weltlichen Kanaille zu verzweifeln, et quorum pars magna fui. So empfehle ich mich sehr Ihrem lieben Gebete, ehrwürdiger Vater, um dieses seligen Endes willen." Was aber noch wunderbarer ist: Sein Herz ist nicht vertrocknet. Seine Tochter Constance schrieb nach seinem Tode das bezeichnende Wort: „Alles Schöne, Edle, Natürliche, Religiöse rührte und entzückte ihn; gewisse Psalmen, gewisse Kapitel des Evangeliums konnte er nicht lesen, ohne vor Bewunderung zu weinen."

X. Die Weltschau der religiösen Ordnung.

Die Länder, die die mittlere Lösung des Heilsproblems, wie es der Protestantismus versucht hat, ablehnten, scheinen sich dadurch vieler mittlerer Stationen beraubt zu haben. So sind in Frankreich z. B. seit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts die katholische und die freigeistig-naturalistische Weltanschauung mit immer wachsender Schärfe einander entgegengetreten. Auf der einen Seite die „verruchte" Kirche, zu deren Zerschmetterung Voltaire, auf der anderen Seite die „satanische" Revolution, zu deren Bekämpfung de Maistre aufrief. Die Vernunft der Aufklärer und die Wissenschaft der Positivisten waren ebensoviel Sturmböcke gegen Gott und Kirche, gegen Priestertum und Kultus, gegen Demut und Opfer. Lange schien es, als ob die Weltanschauung des entkirchlichten Großstadtgeistes alle Aussichten auf endgültige Besiegung des Gegners hätte. Die Außenwerke waren verloren. Die Festungsmauern der heiligen Stadt halb entblößt. Die Wächter schienen zu schlafen. So blieb die Lage bis fast ans Ende des neunzehnten Jahrhunderts. — Wie mußte nun denen zu Mute sein, die nach aufwühlenden Erlebnissen wieder urchristlichen Bekennermut und Märtyrergeist in sich spürten? War es nicht natürlich, ja notwendig, daß sie ihre Aufgabe darin sahen, durch Posaunenstöße das schlafende Heer zu wecken, herrisch zur Instandsetzung der Werke aufzurufen, Gleichgültigkeit und Lauheit mit allen Mitteln zu bekämpfen? Mußte nicht Weltgerichtsernst ihre Worte durchzittern und ihre Verkündigung werden ein Aufruf zur religiösen Entscheidung, zum unbedingten Ernst-

machen, zum Engerschließen der Reihen, zur Absage an die Welt und ihren Tand, ihre Lockung und ihren Ersatz?

Seit Joseph de Maistre den Ton angegeben hat, ist die Tradition der Illuminierten und der Chiliasten, der Absolutisten und Providentialisten, der Bellizisten und Integralisten, oder wie immer man sie nennen mag, nicht mehr abgerissen. „Die Zeit eilt mehr als man glaubt; wir nähern uns einer schrecklichen Krise . . . die Wut der Gottlosen ist auf ihrem Höhepunkt angelangt, und ihre Herrschaft wird blutig sein, wenigstens während einer gewissen Zeit. Die Zahl der Märtyrer ist noch nicht voll. . . . Bewahren wir unsern Frieden inmitten der Zuckungen der Welt. Heben wir Aug und Herz höher empor: Sursum corda! Es scheint, als ob Gott im Begriffe ist, uns von dieser Erde, die er zerschmettern will, loszulösen."[1]) Die Blutopfer der Revolution und die Sarkasmen Voltaires, die emporgestoßenen und doch ohnmächtig zurücksinkenden Verwünschungen und Sehnsuchtsschreie der Emigranten und ihrer Nachkommen, die Kirchen-, Priester- und Ordensverfolgungen, die Trennung von Kirche und Schule, von Kirche und Staat, die gehässigen Beraubungen, alles zittert und zuckt durch das ganze Jahrhundert wie eine glühende Aufforderung zur religiösen Entscheidung: In verschiedener Abtönung und Anwendung klingt dieser Aufruf durch die Schriften Bonalds, des ersten Lamennais, Louis Veuillots, Le Plays, des Bischofs Pie, Barbey d'Aurevillys, Hellos, Léon Bloys.

In der Gegenwart ist die Zahl der chiliastisch gerichteten Geister größer als je. Claudel, der Dramatiker, hat europäischen Ruf. Es ist charakteristisch, daß die „Annonce faite à Marie" nach einer Aussage Luna-

tscharskis von allen im Sowjetreich gespielten dramatischen Werken den lebhaftesten Erfolg erzielt hat. Des Nationalökonomen Georges Valois Werke: „Philosophie de l'Autorité" und „Le Père" atmen diesen Geist. In dem Romanschriftsteller Emil Baumann und in dem Philosophen Jaques Maritain lebt „der Alte vom Berge", Léon Bloy, weiter. Nicht umsonst übt die Action française, wo die chiliastische Mystik eine rein politische Ausprägung erhalten hat, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus.

Aus den Werken der genannten Schriftsteller kann man die Weltschau der religiösen Ordnung in ihren Grundzügen ablesen. Seitdem der Krieg hinter uns liegt und die Kulturverbrämungen ihre Bedeutung eingebüßt haben, herrscht mehr Sinn und Verständnis für die Unbedingtheit, Geradlinigkeit und Zielversessenheit dieser geistigen Haltung. So mag es angebracht sein, die besondere Stellung, die Baumann innerhalb dieser Reihe einnimmt, an der Hand seines neuesten Romanes „Das Eisen auf dem Amboß" (La Fer sur l'Enclume, 1920) darzulegen. Wie schon aus seinem ersten Roman „Der Geopferte" (L'Immolé) zu ersehen war, setzt Baumann dem Naturalismus den ganzen, vollen, unbedingten Supranaturalismus entgegen. Er hebt die Dinge aus den Nebeln des Spiritualismus und Idealismus in die festumrissene Klarheit des katholischen Realismus und Positivismus. Durch seine Romane geistert kein spielerisch wirkender Zufall, kein dumpf treibendes Schicksal. Die Wahrheiten der Metaphysik werden aufwühlende Wirklichkeit, sinnhafte Seinsordnung. Alles Individuelle gewinnt in diesem Zusammenhange wie von selbst typische, symbolische Bedeutung. Indem wir dem gestalteten Leben

folgen, spüren wir deutlich, spüren wir in schwer atmender Teilnahme: Deine Sache wird behandelt, wenn hier gesündigt, gerungen und gebüßt wird. Nicht um billigen Fortschritts und um blendender Schönheit willen wird hier gelebt, sondern um Wiederherstellung einer ewigen Ordnung, die frevler Sinn zu stören sich unterfangen hat. Sechzehn Jahre liegt der sündige Held geduldig „in schweigender Trauer" auf dem Amboß des Lebens und läßt sich umschmieden in ein Gebilde nach dem Herzen Gottes, bis der Tod ihn milde erlöst. Das ist nicht gemacht, das wirkt kaum wie Literatur, das ist gesehen aus neuer Einstellung, geschöpft aus eigenem Herzblut. Das sind wir, die wir schon fast verloren waren, so sehr hatte uns die Moderne angefressen, und die wir nun uns entscheiden müssen, ob wir uns im Verlaß auf Fortschritt und Kultur um das Wesentliche drücken oder ob wir es tun sollen.

In der Weltschau der religiösen Ordnung spielen Fortschritt, Wissenschaft, Kultur eine untergeordnete Rolle. Der richtig eingestellte Mensch braucht nur seinem Talent und Tätigkeitsdrang zu folgen, und sie werden wie von selbst gefördert. Wesentlich ist nur, daß die großen einfachen Linien der ewigen Ordnung gesehen und betrachtet werden, daß Gott als der Urquell und Zielpunkt, als der Träger und Deuter dieser Ordnung und der Mensch als ihr Diener verstanden werden. Dieser mag noch so schöpferisch sein, sein Werk darf nur ein demütiges Nachzeichnen dessen sein, was die ewige Weisheit vorgezeichnet hat. Das war die seelische Haltung des Klassizismus, der im All der Welt und der Seele den Kosmos sah, der in Gott den Sieger über Abgrund und Chaos ahnte und vorwegnahm, der das Auge Gottes auf seinem Werke

ruhen, ja lächelnd ausruhen ließ, ohne daß darum das Chaotische im einzelnen geleugnet wurde. Dann kam die Zeit des Ausbruchs in Natur und Geschichte. Statt der Einfalt wurde die Vielfalt herrschend. In der Vielfalt suchte das Ich *seine* Ordnung zu stiften. Statt demütiger Einordnung hochmütige Überordnung. Statt friedlicher Zwiesprache unruhiges Rechthaben, Auflehnung, Zwietracht. Gewiß war es ein Idealreich, ein Idealmenschentyp, denen der Klassizist diente, aber eine diesen Idealen entsprechende Kirche und Monarchie sorgten in ihrer realistischen Grundhaltung dafür, daß die Dinge auch wieder nahe der Erde blieben und weise Anpassungen möglich wurden. Nun aber verfing sich der Mensch in seiner eigenen Natur, und über seinem erlebnishungrigen Wühlen zerrann ewig das Bild seiner Vollendung.

Baumann hat den großen Abscheu vor dem Chaos und der wilden Naturbesessenheit. Bei ihm strebt alles zur Abgrenzung, zur Klarheit, zur Ordnung. Das Sein löst sich in Seinsarten, Seinsstufen, die von Gott so geartet und gestuft sind, und deren Art und Stufen wir verehren müssen. Das ist ihm die eine große, immer wieder aus mystischer Tiefe geholte Einsicht, daß wir unser Sehnen und Begehren nicht wie die Ehebrecher räuberisch über alle Ordnungen hinweggehen lassen dürfen. „Von nun an," heißt es von dem Sünder, „strebte er darnach, die Wesen nach ihrem nützlichen, göttlichen Sinn zu betrachten, sie jedes an seinem Platze zu sehen, sie zu lieben, ohne sie zu begehren, da er ihr Leben vor und in Gott webend spürte."

Die Ursache des Chaos, des Umsturzes der Ordnung ist die *Sünde*. Das ist klar gesagt. In Baumann-Romanen wird geliebt und getändelt, und nicht alles

zugedeckt. Aber wir spüren es, sobald der Weg in die Irre geht, d a ß gesündigt wird. Wir erleben das Chaos, das des christlichen Sünders Anteil ist. Wir leiden unter dem Chaos, und die Sanktionen des ewigen Richters treten in den Gesichtskreis der Miterlebenden. Gott muß das Chaos hassen und von sich stoßen. Darüber, daß gewisse Menschen dem Chaos dienen und ihm darum verfallen sind, läßt der Verfasser uns nicht im Unklaren. Im Anschluß an eine fruchtlose Unterredung mit einem Revolutionär betrachtet der Held in zitterndem Mitleiden das schreckliche Geheimnis der übernatürlichen Verlassenheit, und er fragt sich, warum gerade diesem Menschen die Gnade versagt sei und er die Finsternis zu seiner endgültigen Behausung mache. Solche deutlich gekennzeichnete Verworfene tauchen an entscheidenden Stellen in dem Romane auf. Sie bilden die düstere Umrahmung des steil und geradlinig aufwärtsführenden Weges der Entsühnung.

Aus dem Tal der Schuld hinauf in die lichte Höhe büßender Einordnung oder hinaus in die heillose Irrnis naturbefangener Willkür: das ist die Entscheidung.

Damit wir uns leichter zurechtfinden auf dem Wege zur Ordnung, werden uns „Z e i c h e n" geschickt. Sie sind unsere Wegweiser, die Blitze, die den schmalen Weg an den Abgründen entlang erhellen. Baumanns Weltschau ist auf „Zeichen" eingestellt. Unablässig tastet das geistige Auge die Personen und Ereignisse ab, die zu Richtpunkten geheimnisvoller Wegführung werden können. Schon früher hatte er den heiligmäßigen Pfarrer Vianney von Ars als „Zeichen" angesprochen, das geschickt worden sei, da das bäuerliche Frankreich noch gläubig bleiben konnte.[2]) Der Sinn dieses Zeichens ist

der gewesen: Soll Frankreich gerettet werden, müssen Heilige kommen. (Vergleiche dieselbe Forderung bei Barrès: La grande Pitié des Eglises de France!) Als „Zeichen über den Völkern" wird nun mit mystischer Hoffnung der Weltkrieg eingeführt, als „die Stunde, in der Gott sich endlich von seinem scheinbaren Schlafe erhebt."

Wenn die Sünde geschehen, die Ordnung gestört, die Linie abgelenkt, die Schau getrübt ist, dann gibt es nur ein gottgewolltes Mittel der Wiedergutmachung: Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld, Reue, Buße, Sühne. All das aber nicht individuell-willkürlich, sondern liturgisch eingeordnet, rituell notwendig; nicht nur als Leistung einiger Gebete und Werke gesehen, sondern organisch eingebaut in das ganze weitere Leben. Liturgie und Leben verbinden sich zu unlöslicher Einheit. Das Leben wird ein Teil der Liturgie, indem es zur Sühnetat Christi unablässig neues Sühnewerk hinzufügt, nicht weil dem Opfer des Heilandes etwas gefehlt hätte, sondern weil der Christ im Opferleben Christo nachfolgen muß. So steht im Herzen dieser nach klarer Durchsicht strebenden Schau das Opfer als innerlich wesentliche, Natur und Übernatur verbindende Tat des Christen, dargebracht nicht um irgend einer abstrakten Gesetzmäßigkeit willen, sondern aus Liebe zu dem persönlichen Gott, in dessen seliger Gemeinschaft dereinst zu leben allen Erdenwallens Sinn und Ziel sein muß.

So wundern wir uns nicht, daß das Leben des Helden in Stil und Rhythmus liturgisiert ist, ja daß noch darüber hinaus in mancherlei Anspielungen und Bildern der neugewonnene liturgische Grundton weiterklingt. Mit liturgischem Stolze streckt der Kirchturm seine Spitze

in die Lüfte wie ein himmelanstrebendes Magnifikat. Es ist charakteristisch für die liturgische Grundhaltung des Verfassers, daß er gerade von diesem Liede seligsten Gotteslobes so ergriffen ist. „In der menschlichen Geschichte hat es nichts Größeres gegeben und wird es nichts Größeres geben" als diesen Ausbruch in die Unermeßlichkeit der Übernatur. Vor zwanzig Jahrhunderten weissagte eine arme unbekannte Jüdin: Alle Geschlechter werden mich selig preisen. Und da stehen wir vor ihr und hoffen etwas, weil sie die Dienerin des Herrn war. Erhabene Psalmistenworte unterbrechen den Gang der Erzählung, da der Tod eines heroischen Büßers den Helden erschüttert, da die bretonischen Wallfahrer Gott preisen, da der Priester den reuigen Sünder mit Gott aussöhnt. Alles religiöse Tun erscheint nicht als persönlicher Gefühlserguß und willkürliche Wertsetzung, sondern eingefügt, sichergestellt und fortgeleitet in dem großen gnadendurchströmten Gottesdienst der Kirche, in dem die Handlungen und Empfindungen aus dem Zwielicht dumpfer Unentschiedenheit hinaustreten in die Klarheit des notwendigen Vollzugs: Pes meus stetit in directo (Ps. 25).

Die Liturgie gliedert aber im Sinne des Verfassers nicht bloß die Einzelleben, sondern auch das Gesamtleben. Das Chaos, aus dem sich der Held emporarbeitet, wird düster umglüht von einem größeren Chaos, dem Krieg, der drohend über dem Lande steht. Das Bedürfnis der Abgrenzung (Discerne causam meam Ps. 42) scheint ihn zu veranlassen, auch die Völker in Gottesvölker und Satansvölker zu scheiden. So stark ist der Gallikanismus der Gesta Dei per Francos, so stark die Einheit von Nation und Religion, daß die politischen Feinde unversehens zu Feinden des Gottesreiches werden. Die uralte Vorstellung einer

Kultur, die durch Grenzwälle und Soldaten gegen die Barbaren geschützt werden muß, ist in den Kolonialkriegen und Wüstenerlebnissen (besonders in Nordafrika) wieder lebendig geworden. Baumann denkt ganz aus dieser Einstellung heraus, die durch bestimmte religiöse Gedanken noch befestigt wird. Es ist bezeichnend für diese Vermischung des Militärischen und Religiösen, daß er den Helden, der ein Leben der Buße führen soll, ausgerechnet Torpedofabrikant werden läßt. Als einer seiner Angestellten sich wunderte, wie er als Christ dazu komme, Kapital und Leben einem entsetzlichen Werk der Zerstörung zu widmen, da heißt es von ihm: Er hebt seinen erstaunten, aber friedlichen Blick; sein Gesicht, das in mühevoller Arbeit alt geworden ist, trägt ein lichtes Zeichen, die Ausstrahlung innerer Sicherheit und erlangten Friedens. Und seine Stimme klingt einfach und doch Ansehen heischend: An dem Tage, wo ein deutsches Geschwader die spanische Landspitze beschießen wird, werden sie begreifen, warum unser Werk gerecht war. Gerade weil ich Christ bin, weiß ich, daß der Krieg unvermeidlich ist, und ich arbeite in dieser Voraussicht. — Wenn die Wölfe, unterstützt ihn ein Gleichgesinnter, einen Stall umheulen, macht sich der Hirte zum Mitschuldigen der Wölfe, wenn er keine Wolfsfallen gelegt hat.

Diesem stets drohenden Barbareneinfalle, diesem Völkerchaos gegenüber gilt es gerüstet zu sein. Wie der Christ über die Dämonen in der eigenen Brust, so muß das Vaterland über die Dämonen an der Grenze siegen. Dazu ist Einheit, Geschlossenheit erstes Erfordernis. Auch das wird zu tiefst von der Liturgie geleistet. Sie wird als gemeinschaftsbildend dargestellt. Von dem mit sichtlicher Liebe beschriebenen Wallfahrtstag in Folgoat heißt es,

er stelle in den Betenden die Einmütigkeit des Volkes wieder her. In solcher liturgischer Erziehung und in dem Zug zum Gehorsam sieht Baumann die Quelle der Tugenden seiner Rasse, wobei er besonders an die echte Liebe und Opferkraft der bretonischen Matrosen denkt. Dieses liturgisch unterbaute Gemeinschaftsgefühl bleibt aber nicht der Gegenwart verhaftet. Es dehnt sich rückwärts und vorwärts und hebt so die Glieder hinaus aus der Zufälligkeit des Augenblicks. Das Evangelium des Wallfahrtstages (die Genealogie Christi) soll dartun, was der Zusammenhang der Geschlechter an Hoffnungen birgt. Die im Freien betende Menge wird dem Dichter, der hier wohl mit den Augen von Barrès sieht, unversehens zur Druidenversammlung um die Steindenkmäler am Rande der Quelle. Die Liturgie hat die Träumer, die Spötter und Sinnenmenschen von ehedem umgeschaffen. Sie hat sie mit einem Wall von Form, Strenge und zielsicherer Ruhe umgeben, damit sie ihrerseits, zum Ganzen zusammengeschlossen, den lebendigen Wall um das Vaterland bilden können. So wirkt der Held sein Heil, indem er die Technik des Torpedos vervollkommnet, damit das Volk indes seine gottgegebene Aufgabe erfüllen kann: Schon erscheint die französische Nation dem Brester als „die Königin des Ozeans" und weit schweift der trunkene Blick hinaus zu „den Zukunftsarbeiten einer trächtigen Zeit".

Baumann sagt von seinem Helden, er scheine den Sieg in seine Lebenslinie hineinzubringen. Das gilt persönlich und national. Das gilt auch von dem Verfasser. Er trägt, aus mystischer Schau schöpfend, den Glauben an den chaosüberwindenden, ordnungsschaffenden Beruf

seiner Kirche und seines Volkes in jeder Fiber seines Wesens.

Ein Kritiker hat früher einmal bedauert, daß Maria, die Gottesmutter, in Baumanns Romanen so gar keine rechte Rolle spiele. Man könne sich daher nicht wundern, daß seine Weltschau streng, stark, schreckhaft, vielen vielleicht sogar abstoßend erscheine. Das dürfte im allgemeinen auch für das besprochene Werk zutreffen. Nur an einer Stelle bittet ein Seeoffizier Maria unter Tränen, ihn „milde und keusch" zu machen, nachdem ihm eben das Lied „Meerstern ich Dich grüße" wie ein Kriegsgesang der Kreuzfahrer erschienen war. Der Grundzug ist entschieden männlich-unsentimental. Ein urtümlich herber Duft weht uns an. Der Wille, der Opfergeist, die Hingabe an Ordnung und Gemeinschaft, die Kampfbereitschaft gegen alles Niedrige werden mächtig emporgelockt. Und dieser wirkungsvolle Aufruf darf heute, wo soviel Unordnung und Verwirrung, soviel Verzagtheit und Verzweiflung, soviel Halbheit und Unentschiedenheit herrschen, wohl begrüßt werden. Auch wenn er von Frankreich kommt und dabei Fanatismus mit unterläuft, auch auf die große Gefahr hin, daß manchen, die von außen an dieses Christentum herankommen, der rücksichtslos auf das Wesenhafte ausgehende Expressionismus schreckhaft, weil lieblos erscheint.

Drei Dinge klingen in dieser Weltschau zusammen: Die geometrisch-oratorische Denkweise, ein uraltes, lateinisch-romanisches Erbstück, erklärt das Geradlinig-Gesetzhafte, das endgültige Ordnungsschema, dem alles zustrebt; die an der „satanischen" Revolution entzündete de Maistre-Bloy-Tradition erklärt den düster auf Entscheidung drängenden Prophetismus; das uralte

Rassebewußtsein, eine einzigartige Kultur grenzwallmäßig verteidigen und durch Eroberung ausbreiten zu müssen, erklärt die rücksichtslose Vereinfachung und Vermännlichung des Militarismus. Und alles ist wiederum geeint in dem selbstverständlichen Supranaturalismus absoluter Gottbezogenheit.

XI. Laientum und Demokratie im Kampf um die religiöse Erneuerung.

Ob in Frankreich eine Erneuerung des religiösen Lebens im Volke stattfinden wird, hängt in erster Linie von dem Klerus ab. Doch darf die Rolle, die das Laientum in verständiger Unterordnung unter das Priestertum zu spielen berufen ist, durchaus nicht unterschätzt werden.

Zu jeder Zeit, besonders aber in Zeiten der Not, waren der Kirche Hilfskräfte tätiger Liebe erstanden. Es ist erstaunlich, was zum Beispiel während der großen Revolution, die durch die Vertreibung von 40 000 Geistlichen dem entsetzten Europa ihren kirchenfeindlichen Zug deutlich geoffenbart hatte, von Laien geleistet wurde, um das religiöse Leben nicht erlöschen zu lassen. Pierre de la Gorce sagt uns, daß besonders die Frauen in dieser Beziehung der höchsten Bewunderung wert gewesen seien. „Ihre Heldentaten während der anhebenden Zeit (1792/93) würden ein Buch füllen, das eine Schatzkammer der hehrsten Dinge wäre. Sie künden heimlich von Dorf zu Dorf den Ort an, wo die heilige Messe stattfinden wird. Sie spähen aus, bringen schon in der Ferne die Gendarmen auf falsche Fährte, lassen jede Spur des Gottesdienstes verschwinden . . . Verstecken und Wiederfinden ist ihre Stärke. Sie sind unerschöpflich in Listen, aber in heroischen Listen . . . Wenn der Priester überall verjagt wird, sie sind stärker durch ihren Mut als andere durch ihre Waffen und geben ihm Unterkunft."[1]) In vielen Gemeinden, die keine Priester mehr hatten, fühlte man eine

unerträgliche Leere, man sehnte sich nach dem Worte Gottes und nach gemeinsamer Andacht. Ähnlich wie im ausgehenden Mittelalter, als der Klerus vielerorts versagte, religiöse Naturen zur Selbsthilfe getrieben wurden und z. B. Laienbeichten einführten, war auch damals das religiöse Bedürfnis vielfach stark genug, die traditionelle Schranke, die den Laien von Altar und Kanzel trennte, zu durchbrechen und eine Art Laienpriestertum zu begründen. Ein Dorfbewohner las im Namen aller öffentlich die Meßgebete vor. Die Prokonsuln des Konventes sprachen sich bitter gegen diese „Dorfregenten aus, die das Beispiel aller republikanischen Tugenden geben sollten" und die dafür das Vaterunser vorbeteten. Man nannte sogar eine Diözese (Saint-Claude), wo diese bürgerlichen Pfarrvorstände die Genehmigung der kirchlichen Autorität zur Leitung des Gottesdienstes hatten.[2])

Mit dem Konkordat verschwanden diese anormalen Erscheinungen, aber nicht der Seelenzustand, der daraus hervorgegangen war, nicht die geistige Orientierung, nicht die Entwicklungstendenzen der französischen Kultur, die den Keim zu intensiverer Inanspruchnahme der religiösen Liebeskräfte in sich trug.

In dem Maße, als die Zahl der wahren Gläubigen zusammenschrumpfte, machte sich bei ihnen allgemein das Gesetz der Qualitätssteigerung bemerkbar. Die Entfernung der Lauen und Schwächlinge im Glaubens- und Sittenleben brachte eine Konzentrierung der Zurückgebliebenen zustande. Das schlechte Beispiel fiel weg, die Notwendigkeiten des religiösen und sittlichen Lebens wurden klarer erkannt, der Geist des Apostolats angesichts der Verheerungen des Unglaubens und der Sittenlosigkeit

angefacht, die Laien zur Mitarbeit angetrieben, besonders angesichts der Unmöglichkeit, in der sich die Priester befanden, allein die ungeheure Aufgabe der Missionierung des entchristlichten Volkes auf sich zu nehmen, als Priester in gewisse von antiklerikalem Haß erfüllte Kreise einzudringen. „Der Glaube wird größer in der begrenzten und geringer in der umfassenden Gruppe.[3])

Die religiöse Entwicklung Frankreichs ist dazu eng verschlungen mit der demokratischen Bewegung. Gewiß hatte die französische Demokratie von ihrer Geburtsstunde an eine starke Dosis Laizismus im Blute. Aber ebenso gewiß ist einerseits, daß diese Verfolgungen, wie oben gezeigt worden ist, bewundernswürdigen religiösen Heroismus in vielen Männern und Frauen geweckt haben, und anderseits, daß trotz dieser ererbten Feindschaft, die nur unter den Maibäumen der zweiten Republik für kurze Zeit der Versöhnung wich, im Laufe des Jahrhunderts viele und wahrlich nicht die schlechtesten Männer gemäßigten demokratischen Ideen anhingen und dadurch religiöse Persönlichkeiten von neuer, reizvoller Prägung in die Erscheinung treten konnten.

Indem die Demokratie, deren Freibrief „die Erklärung der Menschenrechte" war, immer tiefere Furchen in das zwischen Revolution und Reaktion dahinschwankende Volk zog, indem sie die Institutionen und Körperschaften des alten Regimes ausmerzte oder umbildete und dafür ein möglichst freies Spiel der Kräfte erstrebte, mußte sie nach inneren Kraftquellen bohren, um die entwurzelten Individuen fähig zu machen, den erhöhten Anforderungen an ethische Reife zu genügen. Wir wissen, wie die ersten Sozialisten (Saint-Simon, Enfantin, Pierre Leroux,

Cabet) auf Christus und das Evangelium zurückgriffen. Wir wissen aber auch, daß die katholischen Demokraten gerade darin den Vorzug ihrer Religion sahen, daß sie allein imstande sei, in den Menschen die Tugenden hervorzubringen, ohne welche die Demokratie zur Schwester der Anarchie werden muß. In diesem Sinne hat schon 1797 der Kardinal Chiaramonti (Pius VII.), der damalige Bischof von Imola, in einem Hirtenbrief geschrieben: „Die demokratische Regierungsform, die bei uns eingeführt ist, steht nicht im Gegensatz zu den Grundsätzen, die wir euch gelehrt haben; sie widerstrebt nicht dem Evangelium, im Gegenteil, sie verlangt jene erhabenen Tugenden, die nur in der Schule Jesu Christi erlernt werden können und die ihr nur zu üben braucht, um euer Glück und den Ruhm unserer Republik zu wirken."[4])

Die Demokratie ist den einen die heimliche Braut der frühesten Jugendträume, an der sie in steter Treue festhielten, wie sie andern in später Erkenntnis eine unliebe Gefährtin der Vernunft geworden ist. Zu diesen gehört Chateaubriand (1768—1848), der bis zum Jahre 1836 Monarchist war und als solcher seine ästhetisch-individualistische Apologie des Christentums schrieb, während er später, als er, von Tocqueville beeinflußt, den providentiellen Charakter der Demokratie erkannte, auch die soziale Kraft des Christentums schätzen lernte. „Die christliche Idee ist die Zukunft der Welt." „Das Christentum wird in der Krypten Dunkel, das unsere mittelalterlichen Basiliken nachgebildet haben, zurückkehren; es wird sich in das Grab des Erlösers zurückziehen, um dort seine Fackel von neuem zu entzünden, um von hier wieder zu dem glorreichen Tag eines neuen Osterfestes zu erstehen

und ein zweites Mal das Antlitz der Erde zu erneuern." Und besonders an einer Stelle sehen wir, welch bedeutenden Einfluß seine neuen politischen Überzeugungen auf seine Stellung zur Religion hatten: „Anstatt an die Wohltaten und die Einrichtungen unserer Religion in der Vergangenheit zu erinnern, würde ich zeigen (wenn ich heute noch einmal „Den Geist des Christentums" zu schreiben hätte), daß das Christentum die Weltanschauung der Zukunft und der menschlichen Freiheit ist; daß diese befreiende, erlösende Weltanschauung die einzige Grundlage der sozialen Gleichheit ist; daß sie allein sie aufrichten kann, weil sie allein neben diese Gleichheit die Notwendigkeit der Pflicht stellt, wodurch der demokratische Instinkt in geordnete Bahnen gelenkt wird."[5]) Diese Erkenntnisse hat er nur formuliert; seine romantische, ichgebundene Ruhelosigkeit ließ ihn nicht mehr zur Lebenseinheit kommen. Er hatte tief, prophetisch gesehen, aber anderen war es vorbehalten zu leben, was er geahnt.[6])

Man braucht nur den Namen Ozanam (1813—1853) neben den Chateaubriands zu stellen, um zu ermessen, welch tiefgehender Unterschied in der Stellung des Republikaners zur Religion bestehen kann. Bei Ozanam ist alles quellendes Leben, geschlossenes Denken, zur Tat drängende Liebe. Das Ideal des einundzwanzigjährigen Studenten ist die christliche Republik der Urkirche in Jerusalem. Es ist vielleicht auch der endzeitliche, der höchste Stand, den die Menschheit erklimmen kann. „Was ich von Geschichte weiß, gibt mir Grund zu glauben, daß die Demokratie das natürliche Endziel des politischen Fortschritts ist und daß Gott die Welt dahin führt." „Sie wissen, daß ich immer für die Freiheit

begeistert war, für die rechtmäßigen Errungenschaften der Völker, für die Reformen, die die Menschen sittigen, indem sie sie heben, für jene Dogmen der Gleichheit und Brüderlichkeit, die nur die Verwirklichung des Evangeliums auf dem Gebiete des Zeitlichen sind." Aber diese zukünftige Gesellschaft wird geboren „aus der Arbeit, aus den Entbehrungen, aus allem, was die Gewissen und Charaktere zu festigen pflegt. Diese Gesellschaft ist arm, sie ist arbeitsam, sie braucht nur noch keusch zu werden, um alles zu haben, was starke Nationen ausmacht. Sie muß strenge Gesetze annehmen, in männlichen Gewohnheiten aufwachsen und so die Verheißungen der Vorsehung nicht zuschanden werden lassen." Fortschritt durch das Evangelium, das ist sein Ziel. Fortschritt, der durch die Triebkraft des Glaubens zu organisieren ist, Fortschritt, der den Menschen hinführt vor den Thron des Allerhöchsten. Ein tiefer Glauben an die Kräfte, die im Volke schlummern, aber ein noch unendlich tieferer Glaube an Christus, der allein diese Kräfte wecken und betten kann. Angesichts dieser unendlichen Aufgaben ist kein Zögern möglich. Die Politik muß durch soziale Arbeit ersetzt werden. Die Einrichtungen der Vergangenheit sind kein Allheilmittel für die Zukunft. Darum muß jeder arbeiten, seine berufliche Arbeit sozial fassen, seine soziale Arbeit religiös orientieren. So verstehen wir, was Ampère von Ozanam sagt: „Was Ozanam über alles in der Welt stellte, was ihn ungeheuer ausgedehnte Studien unternehmen, große, gelehrte Werke schreiben, mit beredter Stimme sprechen, unendlich viele gute Werke vollbringen ließ; was allen seinen Taten und Worten ein unauslöschliches Siegel aufgedrückt hat,

das war sein großer katholischer Glaube, die höchste Macht seines ganzen Lebens."

Er, der sich in Nächstenliebe und im Eifer für das Heil der Seelen verzehrte, hat besonders die Notwendigkeit des Laienapostolats öfters betont. Er vergleicht die Menschheit von heute mit dem biblischen Reisenden, der unter die Räuber geraten ist. Der Schatz des Glaubens und der Liebe wurde ihr geraubt. Die Priester, die diesmal echte Priester waren, wollten ihr helfen, wurden aber verkannt und zurückgestoßen. „Nun wollen wir schwache Samariter, obwohl wir Laien sind und unser Glaube nicht groß ist, es unsererseits doch wagen, zu diesem großen Kranken zu gehen. Vielleicht wird er vor uns nicht erschrecken. Laßt uns seine Wunde untersuchen und Öl hineingießen! Sagen wir ihm Worte des Trostes und des Friedens! Und wenn er dann die Augen aufgemacht hat, wollen wir ihn denen übergeben, die Gott als Hüter und Ärzte der Seelen bestellt hat, die auch in gewissem Sinne unsere Wirte auf der Wanderschaft hienieden sind, da sie unserm umherirrenden Geist das Wort Gottes als Nahrung und die Hoffnung auf eine bessere Welt als Unterkunft geben. Das ist unsere Eigenart, das ist die erhabene Aufgabe, die die Vorsehung uns gestellt hat."[7])

Freilich war damals inmitten der allgemeinen Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit noch nicht daran zu denken, weitere Kreise in religiöse Bewegung zu setzen. Als im Jahre 1847 O'Connell auf der Reise nach Italien Paris passierte, da wurde er von Montalembert und einigen Katholiken begrüßt. „Wir waren", erzählt L. Veuillot, „fünfzehn oder zwanzig, nicht mehr, alle unbekannt, außer Montalembert, der uns führte. In dem großen Paris bildeten wir ungefähr die ganze

katholische Partei. Wenn Montalembert hätte Berühmtheiten versammeln wollen, er wäre Gefahr gelaufen, allein zu sein."[8]) Die Eroberung der Unterrichtsfreiheit (1850) war der erste und in gewissem Sinn einzige sichtbare Erfolg im politischen Leben, der in erster Linie Montalembert und seinem Freunde, dem Grafen de Falloux, zu danken ist.[9]) Ich sage ausdrücklich: Der einzige sichtbare Erfolg. Denn die unsichtbaren Erfolge, die Wirkungen, die von dem heroischen Leben und Streben Ozanams und Montalemberts ausgegangen, sind unendlich.[10]) Sie sind lebendig geblieben in den Kreisen derer, die in der dritten Republik Katholizismus und Demokratie mit gleicher Überzeugung nennen; besonders die Jugend begeistert sich immer von neuem an ihren Worten und Taten.

Die Unmöglichkeit, Laien in größerer Anzahl zur religiösen Arbeit heranzuziehen, hing nicht bloß mit der allgemeinen Lage, sondern auch damit zusammen, daß überhaupt wenig und gar keine Beziehungen zwischen Klerus und Volk bestanden. Die abgeschlossene, einseitige Seminarerziehung des Klerus war nichts weniger als geeignet, ein verständnisvolles Zusammenwirken grundzulegen. In Deutschland, wo von jeher ein Teil der Theologen mit den andern Studenten zusammen studiert hat, ist das Verhältnis zwischen Klerus und Laien bedeutend besser. Dazu kommt noch, daß in Frankreich die Laien, namentlich soweit sie den höheren Ständen angehören, in den Privatgymnasien ziemlich eng erzogen worden sind und zum Teil noch immer werden. Der Unterricht war bis in die jüngste Zeit hinein trotz der eindringlichen Lehre der veränderten Verhältnisse der Tradition entschwundener Zeit treu geblieben. Die Tradition

fällt gerade bei den Franzosen trotz aller Neuerungssucht immer sehr ins Gewicht. Man möchte sagen, die einen schreiten zu rasch, die andern zu langsam oder gar nicht vorwärts. Hartnäckig hielt man inmitten einer werdenden Demokratie fest an den alten Methoden und legte oft mehr Wert darauf, „Gehorsam zu lehren als Charaktere zu stählen", Mißtrauen gegen das eigene Urteil zu säen als Initiative und Tatkraft zu wecken. So ist es kaum zu verwundern, wenn viele dann aus Reaktion gegen diese Treibhauskultur den Ideen und Idealen ihrer Lehrer den Rücken kehrten oder wenigstens doch nur geringe Neigung zeigten, an ihrer Seite zu arbeiten. So mußte die politische Aktion einzelner Laien, die immer wieder aufflammte, an dem Widerstand der neuen Überzeugungen zerschellen. Ohne tiefere Wirkung blieben auch ihre Werke der Nächstenliebe, weil nur zu oft inmitten einer nach Gerechtigkeit strebenden Demokratie ohne sozialen Sinn und innere Anteilnahme geübt. Abgeschreckt durch den Terrorismus der Veuillotisten,[11]) hat man auch zweifellos zu wenig getan, ihre Mitwirkung zu veranlassen. Gestand doch der Bischof Le Camus vor Jahren: „Man hat die Laien zu lang von der weltlichen Leitung und dem Leben der Kirche fern gehalten. Sie hatten schließlich geglaubt, da der Kult ein vom Staat gesicherter öffentlicher Dienst sei, wäre nur ihre Gegenwart, nicht ihre Mitwirkung erforderlich."[12]) All diese Faktoren wirkten zusammen, in vielen Laienkreisen eine recht verkümmerte Auffassung des Katholizismus aufkommen zu lassen. Auch des Einflusses der weltlichen Wissenschaft, dem die Laien am meisten ausgesetzt waren, ist zu gedenken. „Man schloß Gott aus von der Regelung der sozialen Beziehungen; man behauptete das freie Spiel der ökonomi-

schen Kräfte jenseits der Anforderungen der Moral, man erlaubte der Kirche nicht, das Übergewicht des Kapitals bei der Lösung der Arbeiterfragen zu beschränken; man wollte, daß sie ‚liberal‘ sei, daß sie den sogenannten ökonomischen Fortschritt ‚passieren lasse‘ . . . Jubelnd warf man sich gewissen ‚wissenschaftlichen‘ Folgerungen in die Arme, die für die dogmatische Tradition unbequem schienen. Man machte aus der sogenannten Wissenschaft eine Art Prokrustesbett, in das man den Glauben hineinzwängen wollte; man erlaubte der Kirche nicht, mit der Geduld, die die Ewigkeit gibt, die Durchführung der erst skizzierten Forderungen abzuwarten. Man wollte . . . daß sie sich gelehrig durch das Zickzack des wissenschaftlichen Fortschritts hindurchführen lasse."[13]) So ging man lange Zeit all der unschätzbaren Vorteile verlustig, die ein verständiges Zusammenarbeiten von Klerus und Laien der Religion gewährleistet.

Was Ozanam, vielleicht der größte Laienapostel des 19. Jahrhunderts, 1834 schon als Vorbedingung der religiösen Erneuerungsarbeit ansah, „die Vernichtung des politischen Geistes zugunsten des sozialen" sollte erst in der folgenden Zeit angebahnt und teilweise verwirklicht werden. Der Hebel wurde angelegt von dem Soziologen Le Play (1806—1882), der nach einer 25jährigen Vorarbeit in monumentalen Werken die Resultate seiner Forschung niederlegte und dann bis ans Ende seines Lebens bemüht war, die Reformen, deren Notwendigkeit er erkannt hatte, durchzuführen. Sein Kampf galt in erster Linie den Systemen eines Saint-Simon, Fourier, Buchez, Pierre Leroux, Proudhon, Cabet, Louis Blanc, die der Welt durch eine neue Gesellschaftsordnung das Glück und den Frieden bringen wollten.

Aber auch den Konservativen seiner Zeit trat er entgegen, indem er Autorität und Tradition, die er gleich ihnen schätzte, nicht durch Änderung der Einrichtungen, sondern durch Besserung der Individuen, Hebung der Sitten, Weckung der Verantwortlichkeit, also durch individuelle Reform, wieder herstellen wollte. Die Demokratie, „die Königin der neuen Zeit", die Montalembert heraufsteigen sah wie eine Sintflut, die er aber nicht fürchtete, weil er die Arche sah, war wohl auch ihm nicht ganz fremd. Seine drei Sätze, daß „der menschliche Fortschritt an das moralische Gesetz gebunden sei, daß die Familie eine hohe soziale Mission zu erfüllen habe, daß die Individuen nicht nur Nächstenliebe, sondern die soziale Pflicht der Gerechtigkeit üben müßten", wurden seit 1870 in wachsendem Maße bekannt. Die Überwindung des falschen politischen Geistes, der so viele von der Teilnahme an der religiösen Erneuerungsarbeit abhielt, geschah vielleicht durch die empirisch-konservativ unterbaute Sozialphilosophie eines Le Play noch wirksamer als durch den lyrischen Demokratismus der Achtundvierziger. Laien wie A. Cochin, Lefébure, G. Picot, A. Leroy-Beaulieu, P. Ribot,[14]) auch de Mun und de la Tour du Pin erwarben sich in der „Schule des sozialen Friedens", die in Vereinen und Zeitschriften Gestalt und Leben annahm, große Verdienste. Die Anregung, die Le Play und die Fortsetzer seines Werkes, namentlich der Abbé de Tourville zahlreichen Schülern gaben, war auf fruchtbaren Boden gefallen. Seit de Tocquevilles Buch „De la démocratie en Amérique" (1835) hat Amerika auch einen gewissen Einfluß auf die religiöse Verlebendigung des demokratischen Geistes ausgeübt.[15]) „Ich habe", so schrieb Le Play 1864, „in der Kon-

versation mit den Katholiken Nordamerikas und in ihren Schriften die Hoffnung geschöpft, unter dem Einfluß der Religion die soziale Reform der lateinischen Völker des südwestlichen Europas demnächst erfüllt zu sehen. Niemals hat fürwahr das Christentum selbst bei unsern Schriftstellern so edle Gedanken, die gleichzeitig so sehr den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechen, eingegeben, wie sie in der katholischen Presse dieses Landes gewöhnlich zu finden sind."[16]) Auch Montalembert wollte, nachdem er in Frankreich vergebens Religion und Freiheit zu vermählen gesucht hatte, nach Amerika gehen, „wo es weder einen Cäsar noch Cäsarenschwärmer gibt", wo er „Gerechtigkeit und Freiheit" suchte, „die von dem Absolutismus und der Revolution in gleicher Weise verkannt werden",[17]) und nur Krankheit hinderte die Ausführung des Planes. Später gingen Bourget, de Vogüé, Brunetière und viele andere den gleichen Weg. Die englische Orientierung des 18. Jahrhunderts schien im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zeitweise in eine amerikanische umschlagen zu wollen.

Leo XIII., dessen scharfem Auge die religiösen Entwicklungsmöglichkeiten der demokratischen Ideen in Frankreich nicht verborgen bleiben konnten, wirkte von Anfang seines Pontifikates persönlich ein, um den Anschluß der Katholiken an die Republik zu bewirken. Erst als er sah, daß die reaktionäre Politik der Legitimisten die Interessen der Religion gefährdete, entschloß er sich offiziell zur Anschlußpolitik („Ralliement"). Das Prinzip sollte dadurch geduldet, nicht die Handlungen der regierenden Staatsmänner gutgeheißen werden, ein Verhalten, das nichts Opportunistisches an sich hatte, da die Kirche den Regierungsformen im allgemeinen gleichgültig

gegenübersteht. In seinen großen Enzykliken gab er die allgemeinen Direktiven zur Erneuerung des religiösen und sozialen Lebens; er hat es auch verstanden, Männer und namentlich Laien mit seinem Geiste zu erfüllen, damit sie die neuen Ideen in der Praxis zur Durchführung brächten.[18])

Der Graf A. de Mun, der Begründer der katholischen Arbeiterzirkel, der mit seinen Freunden als einer der ersten die Notwendigkeit der sozialen Arbeit erkannte, erzählt in seinen Memoiren, wie Leo XIII. 1878 ihn durch seine liebevolle und eindringliche Art für immer gewann: „Sie versprechen, immer ein treuer Verteidiger der Kirche zu sein!" Und eindringlich, mit einem Ausdruck des Befehlens, den nichts wiedergeben kann, . . . wiederholte er: „Versprechen Sie es!" „Ich sprach diesen Eid," so erzählte de Mun weiter, „und ich hoffe, ihm während der 30 Jahre nicht untreu geworden zu sein." Interessant ist es, aus diesen Memoiren zu erfahren, daß der Papst vor der Veröffentlichung der Arbeiterenzyklika Rerum Novarum von diesem Laien eine Spezialdenkschrift verlangte und so „seinen Ideen die höchste Weihe gab".[19]) Auch den Weisungen, die Leo XIII. in der Enzyklika Au milieu des sollicitudes (16. Februar 1892) gab, folgte der Graf, „den seine Geburt an die royalistische Partei zu fesseln schien". Der Anschluß dieses einflußreichen Führers an die Republik, der bei den meisten Standesgenossen und bei vielen seiner alten Freunde Trauer, ja Entrüstung und Verachtung erregte, schien „den endgültigen Ruin der alten Parteien" darzustellen. „Die große Gestalt dieses Papstes . . . hat zwanzig Jahre meines Lebens beherrscht," schrieb de Mun. Noch manche Laien könnten Ähnliches von sich sagen. Ich

erinnere nur an Georges Goyau, den Schüler Lorins und Mitarbeiter Brunetières, der während seines römischen Aufenthalts beim Papste aus- und einging und der seitdem unermüdlich neben seiner historischen Forschertätigkeit die soziale Arbeit nach der religiös-ethischen Seite hin vertiefte.[20])

Am stärksten wurde aber vielleicht doch ein Freigeist, der sich um diese Zeit gerade auch den sozialen Fragen zuwandte, von der Persönlichkeit und Wirksamkeit des großen Papstes gepackt, ich meine Ferdinand Brunetière, den berühmten Literarhistoriker. Leo XIII. hatte die Arbeiterenzyklika und seinen Aufruf an die rechtschaffenen Männer aller Parteien erlassen, um eine gemeinsamere Aktion zur Rettung der sozialen Ordnung in Frankreich zu ermöglichen. Zwei seiner Lieblingsschüler, Goyau und Brunhes, hatten in einer aufsehenerregenden Broschüre der Begeisterung der jungen Katholiken Ausdruck verliehen. Zwei Jahre brauchte Brunetière, um sich in die Gedankenwelt, die ihm hier entgegentrat, hineinzuarbeiten. Das Problem der Moral, das seit der Trennung von Kirche und Schule das Sorgenkind der Demokratie war und das auch er eine Zeitlang positivistisch glaubte lösen zu können, heischte immer dringlicher Sicherstellung vor individualistischer Willkür. (Vgl. S. 117.) Da sprach er den Papst selbst und veröffentlichte am 1. Januar 1895 in seiner Zeitschrift den epochemachenden Artikel: „Nach einem Besuch im Vatikan," der auf Taine weiterbaute.

Unbekümmert um das Geschrei konstatierte er zwei Tatsachen: Die Wissenschaft hat ihr Ansehen eingebüßt, die Religion hat einen Teil des ihrigen wiedergenommen. Der Wissenschaft ist es vor allem nicht gelungen, und es

wird ihr auch nie gelingen, eine individuelle und soziale Moral zu begründen. Er ahnte, daß der Katholizismus die größte und älteste moralische Macht unter den Menschen ist. „Warum sollte der Katholizismus, wenn in seiner Tradition soziale Kraft vorhanden ist, in einer Zeit wie der unsrigen nicht versuchen, sich den Völkern in diesem neuen Lichte zu zeigen, und warum sollte dies nicht von Erfolg begleitet sein?" Brunetière hat das nämliche Ziel wie die Kirche, die Grundlagen der Gesellschaft zu erhalten. Er gibt dem Katholizismus den Vorzug vor dem Protestantismus, weil er eine Regierung, eine Lehre und eine Tradition hat und weil er soziologisch denkt (Communio sanctorum), „und das ist in der kritischen Zeit, in der wir leben, sein größter Vorzug". Als gelehriger Schüler Comtes[21]) behandelte der Freigeist von vorneherein die Kirche nicht als Feindin, sondern als Bundesgenossin. Nachdem er von dem „partiellen Bankrott der Wissenschaft" („faillites partielles de la science") gesprochen, ferner zugegeben hatte, daß der Mensch von Natur nicht gut und daß die soziale Frage eine moralische sei, bejahte er die andere, ob in den grundlegenden Dingen eine Einigung mit der Kirche möglich sei, und schloß mit den mutigen Worten: „Wenn man in drei oder vier Punkten von dieser Wichtigkeit eins wird, dann braucht man die Bedingungen oder den Inhalt einer Verständigung gar nicht zu besprechen; ... sie ist schon fertig ... Es ist weder die Zeit noch der Ort, die Laune des Individuums den Rechten der Gemeinschaft gegenüberzustellen, wenn man auf dem Schlachtfeld gegen den moralischen und sozialen Umsturz steht."[22])

„Man hätte meinen können," bemerkt Fonsegrive dazu, „daß der Direktor der Revue des deux mondes von

Macht zu Macht mit dem Oberhaupt der Kirche verhandelt, daß er mit dem Papste ein neues Konkordat unterzeichnet habe." Diese mutige Haltung, der die religionsfeindlichen Intellektuellen Frankreichs kein Verständnis, nur Hohn und Spott entgegenbrachten, weckte ihm unter den Katholiken zahlreiche Sympathien. „Man möge nicht erstaunt sein," sagt sein Schüler Giraud, „daß er so sehr die moralischen und sozialen Gründe des Glaubens betont hat; es sind die, welche ihm zuerst ins Auge gefallen sind." Er blieb ja nicht dabei stehen. Von außen ging er ins Innere des Glaubens. Er hatte „intimere, persönlichere Gründe", wie er selbst einmal hinwarf; denn eingehender von seinen seelischen Erlebnissen zu sprechen, hinderte ihn sein klassisch gebildeter Geschmack. Er hatte eine große Apologie des Katholizismus geplant, von der aber nur ein Band: „Die Auswertung des Positivismus" erschienen ist. Seine Absicht ist hier, mit Hilfe positivistischer Gedanken „die Notwendigkeit einer Religion als Ziel und Krönung jeder Soziologie" zu erweisen. „Besonders die jungen Leute fühlten sich hingezogen zu diesem berühmten Mann, der den Idealen, die ihnen teuer waren, die Stütze seiner Beredsamkeit und Autorität brachte."[23]) Brunetière freute sich dieses Einflusses. Darum ging er mit Vorliebe in die Mitte der katholischen Jugend, der er in verschiedenen Konferenzen („Die Wiedergeburt des Idealismus", „Das Bedürfnis zu glauben") sozusagen „die Etappen seiner Bekehrung" vorführte. „Sein Zeugnis hatte eine unbestreitbare Autorität, da es erlebt worden war. . . Selten traten Zuhörer und Redner miteinander so eng in Verbindung," sagten die Berichte.[24]) Bis zu der Zeit, wo er sich offen als Katholik bekannte, war seine Autorität unerschüttert. Nachher nahm sein

Einfluß ab in der französischen Kirche; dem Herankommenden hatte man sehnlichst entgegengesehen, bei dem Gewonnenen setzte die Kritik ein, die nicht immer unberechtigt, aber oft unnötig scharf war. Trotz allem hat er nicht aufgehört, bis ans Ende einzutreten für die hohen Ideale, an die er glaubte. Neben seiner ungeheuren Arbeit als Professor an der höheren Normalschule, als Leiter der weltbekannten Revue des deux mondes, fand er noch Zeit, Artikelserien zu veröffentlichen, Vorträge zu halten, in denen er — und das war das Geheimnis seines Erfolges — sich ganz und restlos gab. „In seinem geschlossenen Gesicht, in dem man zahllose Nachtwachen lesen konnte, leuchtete eine Flamme auf. Eine achtlos ausgegebene Lebenskraft ging in seine Geste, seine Worte, seinen Blick über."[25]) Er starb viel zu früh, getötet von der übermäßigen Arbeit, der sein Körper nicht gewachsen war, ein Märtyrer seiner Ideen. „Ich habe unter den Schriftstellern unserer Generation niemand gefunden, der mehr davon überzeugt war als er, daß der Geist die Welt leitet, und der infolgedessen ein stärkeres Gefühl für die Verantwortlichkeit des Denkers gehabt hat," schrieb Bourget.

In besonderer Weise hat sich der Philosoph Fonsegrive um die Popularisierung der Ideen Leos XIII. verdient gemacht und im Leben und Wirken einen ergreifenden Typ des religiösen Demokraten dargestellt. Die Person und Lehre des großen Papstes hatten es auch ihm angetan. Seine Ideen und Mahnungen suchte er zu verbreiten, seinen hohen Zielen wollte er dienen. Er ist durch das Verhalten des Papstes zur Überzeugung gekommen, daß „die Katholiken nicht durch politische, sondern nur durch soziale Aktion das Bürgerrecht in Frankreich

wieder erlangen werden, durch soziale Aktion, die demokratisch, verborgen, beschwerlich und einzig von dem Wunsche beseelt ist, nützlich zu sein und zu dienen." So erschienen 1893 „Die Briefe eines Landpfarrers", 1894 „Die Briefe eines Kantonpfarrers", 1896 und 1897 die zwei Bände des „Tagebuchs eines Bischofs", die zum Teil ins Italienische und Englische übersetzt wurden und weit über die Grenzen Frankreichs hinaus Aufsehen erregten. Dem Künstler, der in Fonsegrive steckte, ist es gelungen, die Ideen und Absichten Leos XIII. ins Leben, in die Praxis zu verpflanzen. Er will ein lebendiges Bild des sozialen Apostolats geben, wie es der Papst prinzipiell, theoretisch forderte. Daß das gezeichnete Priesterleben anders ausfiel, als viele es bis dahin geführt hatten, ist selbstverständlich. Daß manche den Sinn des ihnen fremden Bildes nicht verstanden und darum sich dagegen aussprachen, ist ebenfalls klar. Daß manche dem Laien, der so urplötzlich hineinfuhr in die Ruhe ihrer Pfarrherrlichkeit, der mit so genauer Kenntnis der Verhältnisse die Schwächen aufdeckte und die Schwierigkeiten der Lage schilderte, nicht hold waren, begreift man. Doch das brauchte den Verfasser nicht anzufechten; ließ ihm doch der Papst durch den Kardinalstaatssekretär seinen Dank aussprechen für das nützliche und wichtige Werk, das er unternommen habe, „den Pfarrklerus dazu anzuregen, eine den gegenwärtigen Bedürfnissen des französischen Volkes mehr entsprechende Haltung einzunehmen."[27]) Wie Fonsegrive des öfteren bemerkt, will er nicht ein Vorbild hinstellen, das mechanisch nachgeahmt werden soll. Der Pfarrer von Saint-Julien hat keine bestimmte Methode, die als Allheilmittel anzusehen wäre. Dazu hat er eine viel zu hohe Auffassung von den Geistlichen, „unseren

Vätern und unseren Lehrern". „Es gibt keine Methode, um zu handeln und um zu lieben. Nur durch die Liebe dringt man zu den Gewissen vor, bekehrt man die Seelen." „Die einzigen Methoden, die in einer Demokratie Erfolg haben können, sind ja", wie er anderswo sagt, „die demokratischen, wo man sich begnügt, vorzuschlagen, ohne etwas durchsetzen zu wollen, wo man nicht arbeitet, um sich zu erheben, sondern um die andern zu erheben."[28]) Die zahlreichen zustimmenden, anerkennenden, dankenden Zuschriften, die der Autor von höchsten und niedersten Stellen der Hierarchie erhielt, bezeugen die tiefe Furche, die die Werke hinterlassen haben. „Greise, die am Abend ihres Lebens mit leeren Händen dastanden, weinten vor Scham beim Lesen seiner Bücher; aber wieviel junge Männer haben beim Lesen geweint vor Begeisterung über das Gute, das zu tun war."[29]) Wie unmittelbar war es ihm auch vergönnt, auf die Jugend und namentlich auf die theologische Jugend zu wirken! Ebenso wie Ollé-Laprune, Brunetière und noch manche andere Laien wurde er öfters berufen, vor den Zöglingen von Saint-Sulpice in Issy bei Paris, die er „das erste geistliche Auditorium der Welt" nannte, zu sprechen. So z. B. 1895 über: „Die Bedingungen der modernen Apologetik". 1897 übernahm er die Leitung der 1894 von Paul Harel begründeten, besonders auch für Geistliche bestimmten Halbmonatschrift: La Quinzaine, der er seinen kühnen, die ganze Breite und Tiefe des Kulturlebens umfassenden Geist einhauchte. Eine ganze Anzahl junger Theologen und Laien gruppierten sich als Mitarbeiter um den Philosophen und verspürten wie alle, die ihn lasen, einen Hauch seines Geistes. „Der Reihe nach werden sie Apostel unserer Ideen und Methoden wer-

den, und nach unserem Verschwinden[30]) wird das Echo unserer Stimme noch nachzittern, zur Forschung aufrufen, in den Seelen das Heimweh nach dem Lichte wecken."[31])

Durch die klassische Ruhe des „Correspondant" (gegründet 1829) weht bis heute noch etwas von dem edlen Kämpfergeist und religiösen Erneuerungswillen Montalemberts, Ozanams, de Falloux'. Dies zeigte sich besonders während der langen Jahre, da Etienne Lamy sie leitete (1904—1919).

Dieser, der als Freund Gambettas nach 1870/71 eine große politische Rolle gespielt, diese aber aufs Spiel gesetzt hatte, da er sich von seinen republikanischen Freunden in der Schulfrage trennen mußte (1880), unterschied sich in mancher Hinsicht von Fonsegrive; der besonnene, hinter seinem Werke verschwindende Historiker hat manches voraus vor dem vielseitigen, tatendurstigen, mehr mit seiner eigenartigen Persönlichkeit hervortretenden Philosophen. Lamy ist ruhig, ohne allzuviel Anstoß zu erregen, seine Wege gegangen. Er wollte immer der Kirche dienen und hat es auch getan. Er hat aber nicht soviel Erregung, Bewegung, Erneuerung hervorgerufen wie Fonsegrive, der allerdings auch gelegentlich daneben gehauen hat. Auch Lamy ist tief durchdrungen von der Notwendigkeit des Laienapostolats in der modernen, demokratischen Gesellschaft. Niemand darf sich befreit glauben von der Mitarbeit. Nichts wäre verderblicher, als wenn in unserer Zeit die Laien untätig blieben und wie in früheren ruhigen Zeiten dem Klerus alle Arbeit überließen. „Verlassen wir uns auf nichts, das uns der Pflicht enthöbe, auf uns selbst zu rechnen!" Ein echt demokratischer Grundsatz![32])

So entwuchsen die Katholiken mehr und mehr „ihren

kleinen Zirkeln, in denen sie, umgeben von wenigen Gläubigen, sich und ihre Freunde bewahren konnten vor der herankommenden Ansteckung". Das demokratische Selbstbewußtsein, das tiefere Eindringen in die religiösen Wahrheiten, die tatenfrohe Überzeugung, der entschlossene Vormarsch ins Land der unbegrenzten Möglichkeiten ließen sie den unechten Liberalismus verachten, der einst ihre Träume geängstigt hatte. Sie schämten sich ihrer eigenen Kleinmütigkeit und Menschenfurcht. Und so werden vielleicht doch all die Bemühungen mit Erfolg gekrönt, „durch die die Katholiken seit 50 Jahren langsam daran gewöhnt worden sind, über keine Parzelle ihres Glaubens zu erröten (Goyau). Man erlebt es ja, der eine an einem Freunde, der andere in einem Vereine, ein dritter an einem Schüler, daß nicht leere Deklamation, Verdammung der Gegenwart, Klagen über Anarchie und Pietätlosigkeit, politische Agitation des Unglaubens, der tief im Volke sitzt, Herr werden, sondern allein unverdrossene Kleinarbeit, Selbsterziehung, Apostolat im engen Kreise, Kontakt mit dem Leben und der Wirklichkeit, mit dem Volke und seinen Nöten.

Solche mehr oder weniger demokratisch orientierte Männer, von denen ich nicht einmal die bedeutendsten alle genannt habe,[33]) beschäftigten sich also, wie wir gesehen haben, trotzdem sie Laien waren und ihre Kräfte in erster Linie dem Berufe widmen mußten, gerade auch als Demokraten angelegentlich mit religiöser Erneuerungsarbeit. Und zwar nicht bloß von der Politik her, im Hinblick auf praktische Resultate (Schulfrage, Paritätsfrage), wie es auch bei uns vielfach geschieht, sondern vor allem von der Religion selbst her, um der Religion willen und im Umkreise der innerreligiösen Probleme. Wer hat denn

von deutschen Laien so nachhaltig wirkende, weil aus persönlichem Leben hervorquellende, wenn auch oft einseitige Apologien des Katholizismus geschrieben wie Ozanam, Montalembert, Aug. Cochin, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière, Goyau, Joseph Serre, Blondel und Le Roy?[34]) Während der Monarchist und Traditionalist dazu neigt, mit den politischen leicht auch die religiösen Probleme als gelöst anzusehen, den Fortschritt, auch den religiösen, von dem geregelten Spiel organischer Kräfte, gewordener Einrichtungen zu erwarten, fühlt sich der Demokrat in der Überzeugung, daß die Welt fortschreitet und auch die Religion sich mit den neugestellten Problemen auseinandersetzen muß, mitten in dem Ringen der Zeit. Er muß selber Stellung nehmen zu den großen Fragen, sich eine eigene Meinung bilden in all den Dingen, die dem freien Geisteskampfe überlassen sind, ja er muß sich vielfach erst die Werkzeuge schaffen, mit denen er der Zukunft zu Leibe rücken will, auf die Gefahr hin, in all den aufstarrenden Problemen sich aufzureiben. Gleicht der Traditionalist dem Landmann, der unbekümmert um den Lärm des Tages ruhig und bescheiden seiner Arbeit nachgeht, so ist der Progressist ein eigenwilliger Pionier, den Neigung und Wille, Schicksal und Überzeugung hinaustreiben auf das tosende Meer des Lebens, wo Stürme drohen und Gefahren lauern, wo aber auch auf die Stunden demütigen Suchens, heißen Kämpfens die Seele hineintaumeln darf in die Seligkeit des Sieges.

Die katholischen Demokraten, die nach Eingehen der „Annales de Philosophie chrétienne“ (Laberthonnière) und der „Quinzaine“ (Fonsegrive) zuletzt noch vier wichtige Aktionszentren hatten („La Chronique sociale de France“ [Gonin] mit der „Semaine sociale“ [Lorin];

„Le Bulletin de la Semaine“ [Imbart de la Tour]; „La Démocratie“ [Marc Sangnier]; „La Revue hebdomadaire“ [Fernand Laudet]),[35]) die aber auch durch André Beaunier, André Bellesort, Louis Bertrand, Henri Bordeaux, Henri Bremond, Georges Goyau, Eduard Le Roy, André Pératé, Victor Giraud, Paul Renaudin, Louis Gillet der „Revue des deux mondes“ ihren Geist aufdrückten, ähnelten in Stimmung und Persönlichkeitsgestaltung gewiß den „liberalen“ Katholiken der achtundvierziger Jahre.[36]) Trotz aller Enttäuschungen, die die offizielle Demokratie ihnen gebracht hatte, sprachen sie von Demokratie und Republik mit ähnlicher Begeisterung wie von Religion und Kirche, erwarteten sie mit kaum gemindertem Optimismus von der Zukunft demokratische Einrichtungen, die nach ihrer Meinung nicht bloß unabwendbar, sondern an und für sich auch geeigneter sind, „die Menschen zu heben und sie die Gesten des Aufstiegs zu lehren“, und in deren Schatten die katholische Religion, in Freiheit wirkend, Kern und Stern der praktisch demokratischen Reformarbeit sein werde. Aber sie waren nicht mehr aus religiösen Gründen Demokraten wie manche ihrer Vorgänger. Die Demokratie war ihnen im wesentlichen ein nationales, kein universales Phänomen, keine dogmatische Forderung, wie das 18. Jahrhundert zu denken pflegte. Sie kämpften gegen zwei Fronten: gegen unerleuchtete Monarchisten, die „Thron und Altar“ vermählen, und gegen einseitige Demokraten, die Weltliches und Geistliches ihrer unbelehrbaren Herrschsucht unterstellen wollten. Ihr Leben stand und steht im Zeichen der Reaktion gegen den monistischen Wissenschaftskult (Szientismus). Sie lernten als Schüler Pascals und Kants verschiedene „Ordnungen“ unter-

scheiden. Da ihnen ferner von der Wissenschaft her das Prinzip der Arbeitsteilung in Fleisch und Blut übergegangen ist, hat sich bei ihnen im Laufe der Entwicklung der Grundsatz immer schärfer Anerkennung verschafft, daß Religion und Demokratie verschiedenen Ordnungen angehören, daß die Kirche in ihrer geheimnisvollen Logik uns in den Himmel führen will, während die Demokratie (ebenso wie Kultur, Wissenschaft) zu den Einrichtungen gehört, die uns die Erde erklären und herrichten wollen. Diese Grenzregulierung, diese Hierarchie der Ordnungen und Pläne ist nichts anderes als ein aus innersten Bedürfnissen heraus mit konservativem Gedankenmaterial errichteter Damm gegen die Gefahren einer alles überflutenden, monistisch-naturalistisch orientierten, kompetenzzerstörenden Demokratie. Um so höher steigt der Wert und die Bedeutung des persönlichen Lebens, dem die schwere Aufgabe zufällt, mit Hilfe der Gnade Einheit und Stil zu schaffen in dem krausen Gewirr von Pflichten und Neigungen.[37])

XII. Philosophie und religiöses Leben bei Gratry und Ollé-Laprune.

Auf dem Weg vom szientistischen, ästhetizistischen, dilettantischen Scheinleben zu dem vollen Leben ihrer Sehnsucht trafen im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts die Suchenden in der Jugend die katholische Kirche. Wie auch heute wieder ahnte man, daß hier den erloschenen Seelen noch ein neuer Frühling erblühen könne. Man nahm zunächst, was man brauchen zu können glaubte, die Erfahrungen über die Seele und die Anreize zu neuen, ungeahnten Sensationen. Man erinnerte sich der eigenen Erbschaft und verweltlichte Gebet und Betrachtung, Beichte und Mönchsregeln, Fürsprecher und Pilgerfahrten als Mittel zur Stärkung, Erhöhung und Verfeinerung der eigenen Seele.[1])

Aber man mußte bald einsehen, daß der Körper, dessen Stagnation unüberwindbar schien, dem man nur einige bewährte Formen und Formeln entlehnen zu dürfen vermeinte, in Bewegung geriet. Ausdehnungsdrang erfaßte auch diese uralte Institution. Die Zügel wurden gelockert, die Ziele weiter gesteckt. Die Jugend staunte.

Das Lebensgefühl, das sich eben noch in müder Resignation verkapselt zu haben schien, quoll auf. Rege Kraft und froher Mut der Verjüngung durchbrausten die alten Glieder. Diese sich anbahnende Tatbewegung wurde im Ideenkern und Ausmaß des Schreitens entscheidend beeinflußt durch die christliche Philosophie, die damals in Frankreich eine Wendung nach dem Leben und Handeln machte.[2]) Die Träger dieser philosophischen Erneuerung innerhalb des Katholizismus waren Léon

Ollé-Laprune und Georges Fonsegrive. Beide, besonders aber der erstere, stehen auf den Schultern Alphonse Gratrys (1805—1872), der in ganz einzigartiger Weise eine glühende, für das Höchste jederzeit opferwillig eintretende Apostelseele mit szientistischen Neigungen verband.[3]) Taines verhaltener Groll, daß Gratry Priester geworden war, beweist, daß er das Bewußtsein gehabt hat, in ihm einen ebenbürtigen Kampfgenossen verloren zu haben.[4])

Ursprünglich Polytechniker und Unterleutnant, später Priester und Mönch (Oratorianer), wirkte er zunächst als Leiter des Gymnasiums Stanislas, dann als Studentenseelsorger an der „Ecole normale supérieure" und Professor der Moral an der Sorbonne. Sein Hauptwerk „De la connaissance de Dieu" erschien 1853. Er war Mitglied der französischen Akademie. Früh hat er die rationalistischen Einseitigkeiten der Zeitphilosophie erkannt und namentlich den Szientismus Renans und Taines ebenso wie die damals grassierende Methode Hegels bekämpft. Die Philosophie war ihm, dem Platoniker, intellektuelle Forschung und moralische Disziplin zugleich. Wie Plato strebte er zur ganzen Wahrheit mit ganzer Seele, mit allen Kräften des Menschen, ja mit allen Kräften Gottes. Mag sein, daß er ontologisch gedacht hat, wie die Philosophie jene Methode nennt, die von einer eingepflanzten unmittelbaren Anschauung des Göttlichen ausgeht. Mag sein, daß dies nicht die einzige, vielleicht auch nicht die beste Methode ist[5]); aber den Vorzug hat sie, daß sie die Philosophie von einseitiger Verwissenschaftlichung fernhält und der Verwirklichung sich zuwenden läßt. Es handelte sich für ihn nicht darum, Neuerungen zu bringen, sondern darum, der Wahrheit, die so alt ist wie die

Welt oder, besser gesagt, wie Gott, so scharf ins Auge zu sehen, daß unerschöpfliche Neuheiten unter dem Blicke erstehen. Ist nur einmal die Wahrheit, die substantielle Wahrheit, die die Welt trägt, besser gekannt, wird es in der Welt besser gehen, und der Fortschritt des Reiches Gottes auf Erden wird strahlende Wirklichkeit werden.

Wenn er auch kein Mann der Tat war, so zielte doch alles bei ihm auf Tat ab, suchte Tat zu wecken. Er wollte den Menschen mehr Licht, mehr Gerechtigkeit, mehr Frieden verschaffen. Je mehr er selbst am wahren Leben, an der göttlichen Klarheit teilnahm, desto ungestümer drängte es ihn, zu säen in den Furchen, wo der Same des Wortes reifen soll inmitten der Steine und Disteln.

Er kannte den Menschen und die großen Wunden am sozialen Körper. Der Realismus hatte auch ihn gestreift. Er wußte aber, daß trotz aller Schwächen der soziale Fortschritt möglich ist und daß er schon Wirklichkeit zu werden beginnt, wenn jeder mit der eigenen Erneuerung anfängt; wenn jeder anfängt, der Entzweiung entgegenzuarbeiten durch das Opfer, durch die Liebe; wenn jeder auch im Irrtum noch den Kern von Wahrheit herausschält, den er enthält.

Er lebte zutiefst von der Schau eines Reiches, in dem alle sich lieben. Die Schöpfung ist ihm eine Seelengemeinschaft, deren Beruf die Liebe ist. Diese Schau „war sehr viele Jahre lang sehr stark und häufig; sie blieb zeitlebens gewissermaßen der Kern meines Lebens, meiner Ideen, meiner Gefühle. Ich erhebe immer meine Blicke nach dieser seligen Stadt, um das Leben, den Tod, die Welt, die Geschichte, die Kirche, die Zukunft zu begreifen".[6]) Wenn er von Frieden und Einigung sprach, zweifelte er nicht, denn er hatte ja geschaut. Liebendes

Schauen, das war sein Bestes, sein Wesenhaftes. Und dadurch hat er unter den Menschen gewirkt. Die Wahrheit ist gewiß allumfassend; aber in ihr ist ein Punkt, in dem alles sich wiederholt, ein wesentlicher Punkt, der von dem übrigen nicht trennt, sondern es in sich birgt. Das ist die Liebe. Deshalb kann man mit Recht sagen, daß „die Guten Gott näher stehen als die großen Geister".

Mit seinem in vielen Auflagen verbreiteten Buch „Les Sources"[7]) eröffnete er die Reihe der Einführungs- und Trostschriften, mit denen die Vertreter der christlichen Philosophie in so überaus dankenswerter Weise sich an die Jugend wandten und ihr Ratschläge zur Leitung des Geistes und Formung des Lebens gaben, in denen sie mit der Klarheit der Gedanken und des Stiles hingebende Liebe zur Jugend verbanden und den Willen zur Erneuerung des sittlichen und religiösen Lebens wachhielten. Vernehmlich klingt auch schon das soziale Thema an („Les Sources de la Régénération sociale"). Im allgemeinen war freilich die Zeit nicht angetan, den Ideen Gratrys weitere Verbreitung unter den Katholiken zu verschaffen. Die politische Gewaltherrschaft des dritten Napoleon und die journalistische Gewaltherrschaft Veuillots wirkten lähmend auf das Geistesleben. Der Zusammenbruch von 1870/71 tat das übrige. Erst zwanzig Jahre nach seinem Tode kam mit dem aufstrebenden Zug im katholischen Geistesleben auch Gratry wieder zu Einfluß und Geltung.[8]) In seinem Buche „Quelques motifs d'espérer" (1903) widmete Felix Klein ein ganzes Kapitel der „Rückkehr zu Gratry". Am sichtbarsten trat dies in die Erscheinung, als etwas später zur „Erhaltung des Friedens unter den Völkern" eine „Gratrygesellschaft"

gegründet wurde, die das Friedensapostolat des Meisters fortsetzen wollte.[9])

„Meine lieben Schüler," pflegte Pater Gratry zu seinen Gymnasiasten in Stanislas, aus dem der Sillon hervorgehen sollte, zu sagen, „es ist unsere heilige Pflicht, die Welt zu retten." Und mit den Worten des heiligen Chrysostomus schärfte er ihnen ein: „Ihr habt euch nicht nur mit eurem eigenen Heile zu beschäftigen; ihr seid verantwortlich für die ganze Welt." Dieser weltumspannende, glühende Apostelgeist, der über Stanislas schwebte und in den Sillonisten zu so reicher Entfaltung kommen sollte, gab der Philosophie und dem Menschen Gratry das Gepräge, ihm, von dem man gesagt hat, er habe den Verstand eines Mannes, das Herz einer Frau und den Charakter eines Kindes.[10])

„Dieser Vater, der so viele Seelen zu höherem Leben wiedergeboren hat, dieser Meister, der so viele Arbeiter angelernt und so viele Arme für die Ernte stark gemacht hat,"[11]) war der Gegenstand einer schönen Ansprache, die der Philosoph Léon Ollé-Laprune 1896 im Gymnasium von Juilly hielt: „In der Schule P. Gratrys: Die geistige Hochherzigkeit."[12]) Obwohl er Gratry nicht aus persönlichem Verkehr gekannt hatte, glaubte er doch, sich der Jugend als „lebendigen Beweis für dessen geistiges Fortleben vorstellen zu dürfen." Und in der Tat, wie lebte in dem Laienphilosophen der originelle Oratorianer treu und doch in reizvollster Eigenart weiter! Ganz Leben gewordene christliche Idee, ganz selbstverständliche Güte und Milde, ganz ernste, nie erlahmende Pflichterfüllung, so wirkte auch dieser echte Lehrer der Weisheit jahrzehntelang an der Ecole Normale Supérieure und übte auf viele Schülergenerationen einen stillen, aber tiefgehenden Einfluß aus.

Dabei ließ er es aber durchaus nicht an Festigkeit, Entschlossenheit, Opfermut und Kampfeseifer fehlen, wenn es galt, für die Wahrheit einzutreten. Das zeigte sich der Öffentlichkeit, als ihm wegen eines falsch gedeuteten Schrittes im Interesse verfolgter Ordensleute sein Lehrauftrag entzogen wurde. Wie schön hat der Protestant Sabatier das anerkannt: „Der Christ in ihm war dem Philosophen noch überlegen. In den Stunden der Krise, wo es gefährlich war, seinen Glauben zu bekennen, hatte er keine Bedenken getragen, sich auf Seite der Opfer der Verfolgung zu stellen, selbst auf die Gefahr hin, ihr Los zu teilen. Seine Verwahrung war ebenso mild und würdig wie entschieden."[13])

Gratry hatte ihm keine bestimmte Theorie noch viel weniger seine visionäre Kraft, wohl aber ein Beispiel übermittelt. Er hatte ihm die Seele mit ihrem innern Erschauern, ihrem tiefsten Sehnen und Wollen offenbart. Der Spiritualismus war längst zu einer selbstzufriedenen Schulphilosophie geworden, die, vom Leben abgesondert, im Reiche des reinen Gedankens da und dort nippend, die höchste Wahrheit gefunden zu haben glaubte, die die Offenbarungen des Geisteslebens scharf fächermäßig schied und schließlich außerstande war, die allbeherrschende Einheit festzuhalten. Gratry dagegen hatte an die Harmonie geglaubt, und mit ihm war Ollé-Laprune zeitlebens bestrebt, Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glauben zu versöhnen. Mit ihm hielt er sich fern von jedem grundsätzlichen Pessimismus, weil er sich stets der göttlichen und menschlichen Kräfte bewußt blieb, die das Übel überwinden können. Mit ihm teilte er ein gewisses Mißtrauen dem Geiste gegenüber. Er glaubte, daß die zwei Grundideen Kants in ihrer machtvollen Einfachheit, losgelöst von jedem

System, wahr und allen zugänglich sind: Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge und Primat der Moral.[14]) Dem Leben und der Gegenwart zugewandt, verschloß er sich naturgemäß nicht den Notwendigkeiten des politischen und sozialen Lebens. Er war Republikaner. Schon im Jahre 1871 schrieb er: „Die Republik hat allein den Vorzug, uns die Stetigkeit geben zu können, die unser Charakter und unsere politischen Sitten zu ertragen vermögen." Dem Sektengeist abhold, äußerte er sich schon 1883 in dem Sinne Leos XIII.: „Ich wünsche immer, daß die Sache der Religion über den Parteien stehe, daß die Politik sich nicht in diese höheren unvergänglichen Interessen mische und sie so gefährde. Ich weiß nicht, was die Zukunft Frankreich im besonderen vorbehält. Aber ich weiß, daß man einen großen Fehler begehen würde, ließe man die Anschauung sich festsetzen, daß Monarchist und Katholik dasselbe seien."[15]) Er erkannte die Notwendigkeiten des praktischen Lebens und handelte darnach. Und das war vielleicht sein größtes Verdienst, was wohl Jean Bruhnes bewogen haben mag, ihn auf dem Kongreß von Besançon (1898) der Jugend als Vorbild vorzuführen.

Seine Philosophie entledigte sich gern und mit zunehmendem Alter immer mehr der technischen Einkleidung, der selbstgefälligen Abseitigkeit. Seinem von Hunger nach Apostolat und Wirklichkeit verzehrten Geist mußten die Beziehungen zwischen Wahrheit und Leben in den Vordergrund treten. Er sah die Not der Zeit, heute, wo alles in Frage gestellt, aber alles auch in Seele getaucht ist. Und das Bedürfnis, der heilige Wille, „an der Stärkung der Seelen mitzuarbeiten", packte ihn, um ihn nie mehr los zu lassen. Seine Dialektik wurde immer einfacher, „als ob er die Geister an-

halten wollte, hinter dem Symbolismus der Worte das unausgedrückte Wesen zu suchen."[16]) Was er von Gratry sagte, das gilt auch von ihm: „Je mehr er am wahren Leben teilnimmt, desto mehr brennt er darnach, den andern davon mitzuteilen; alles drängt bei ihm zur Tat, und zwar zur sozialen Tat." Die beseligende Wahrheitsfülle, die er im Katholizismus entdeckt hatte, an die Stelle der seichten Religionsphilosophie des Spiritualismus zu setzen, sie den unsicher tastenden „Neuchristen" als Richtschnur und Heilmittel vorzuführen und vorzuleben, den Dilettanten und Dekadenten „den Wert des Lebens" zu zeigen, das war wohl das höchste Ziel des alternden Philosophen. Nachdem er zehn Jahre sich ganz dem Unterricht und der Fortbildung seiner Lehre gewidmet hatte, trat er 1890 mit dem Buch „Philosophie und Gegenwart" in die Öffentlichkeit und griff damit mit philosophischer Entschiedenheit in die Kämpfe der Zeit ein. Bourget und Vogüé hatten eben das Problem sehen lassen, aber nicht gelöst. Es war nur soviel klar, daß ein anderer Wind wehte. Auch die höhere Normalschule, an der Ollé-Laprune lehrte, mußte den geistigen Barometerstand erkennen lassen: „Das Buch ist entstanden", so schrieb er im Vorwort, „inmitten der jungen Leute. Möge es dem Verfasser gestattet sein, es an sie im Besonderen zu richten! Er weiß, daß der Philosophie viele Herzen zuschlagen. Er weiß auch, daß diese hochherzige Jugend im Augenblick, wo sie ihre Bahn betritt, viele Anrufe vernimmt. Sie begegnet Stimmen, die sie der Metaphysik fernhalten wollen, weil sie nach ihrer Meinung niemals Wissen geben könne; andere wollen sie gerade dadurch für dieses Studium gewinnen; die einen wollen sie auf eine sogenannte wissenschaftliche Philosophie einschränken, die andern sie in

das Traumland führen; und es gibt auch solche, die ihr vor allem als letzte Zuflucht den Glauben hinstellen, einen Glauben ohne Gegenstand, ohne klare Beziehung zur positiven Religion und selbst zur Vernunft." Und zum Schluß spricht er den schlichten Wunsch aus, seine Zeilen möchten das Philosophieren „um der Wahrheit willen" stärken.

Als nach drei Jahren eine zweite Auflage des Buches nötig war, hatte die neuchristliche Bewegung all die Schwächen reichlich erkennen lassen, die Ollé-Laprune 1890 angedeutet hatte. Er hielt es für nötig, noch kräftiger seine Meinung dazu zu sagen und noch deutlicher den Weg zu zeigen, der allein aus dieser im Leeren zerflatternden Glaubenssehnsucht hinausführen könne. Er sah klar das Problem, das alles beherrschte: Das Leben. Der Lebenswille war erwacht, seitdem der Ekel über das alles ironisierende Schaukelspiel des Dilettantismus die ernsteren Geister erfaßt hatte. Und er schlug auch gleich das Gedankenmotiv an, das er dann drei Jahre später (1896) in seiner Lyoner Rede „Von der intellektuellen Mannhaftigkeit" voll ausgeführt hat, das Motiv, das der Jünglingsseele so fein abgelauscht ist: Mut ist vor allem nötig, um klar zu denken, um unbeirrt zu urteilen.[17]) Wenn die vitalistischen Bestrebungen, meinte er, in einen gestaltlosen Mystizismus abirren und zerrinnen können, so ist der Mangel an Mut schuld daran. Sind sie unbestimmt, spielt man zärtlich damit, gefällt sich darin, tut sich etwas zugute darauf. Treten sie mit festumrissenen Forderungen heran, werden sie lästig. Sie verlangen Opfer, sie fordern von uns, daß wir uns darnach richten. Träumereien genügen nicht, unser Tun, unser Leben muß eingesetzt werden. Ich möchte, daß diese heute so tiefen, so allgemeinen seelischen Bedürfnisse, all diese Unruhe, alle diese An-

läufe nach einem sogenannten Jenseits nicht vergebens blieben. Ich möchte, daß man den Mut hätte, ihren Sinn zu erfassen und ihr Ziel zu bestimmen. Ich möchte, daß man nicht so leichthin von einem guten Willen, von einem Glauben ohne Gegenstand spräche; daß man nicht so zuversichtlich alles bezweifelte; daß man nicht so vertrauensvoll erklärte, die Hoffnung auf das zukünftige Leben schädige das sittliche Handeln und daß man wenigstens etwas vorsichtig sei, ehe man versuchte, in der Moral eine Täuschung größten Stiles zu sehen, ehe man entscheide, daß sie niemals rein genug sein könne, wenn man nicht an ihr und an allem zweifle. Diese Feinheiten eines umgekehrten Mystizismus sind verführerisch für weiche Seelen und verweichlichen sie noch mehr. Arbeiten wir an der Stärkung der Seelen, indem wir überallhin Licht verbreiten. Verwechseln wir nicht das Geheimnis mit diesen Erfindungen eines ungesunden Mystizismus oder nehmen wir wenigstens nicht angefangene und zu früh ins Stocken geratene Bewegungen für normale Schritte des menschlichen Denkens. Wenn es wahr ist, daß heute alles Seelensache ist, verstehen wir das in seinem ganzen ernstheischenden Sinn. Haben wir den Mut einzusehen, was das bedeutet, und soweit zu gehen, als diese Einsicht uns führt. Machen wir das so gut, daß Gott, mit Namen genannt, kein Schreckgespenst mehr ist."[18])

Der tiefste Zug der Philosophie, wie sie Ollé-Laprune hier in Form einer lebendigen Anleitung zum Philosophieren darbietet, ist ihr Streben nach dem Volleben: Durch den ganzen Menschen für den ganzen Menschen, könnte man ihr als Wahlspruch geben. Die geistigen Haltungen, mit denen man es bis dahin versucht hatte: die des Dilettanten und Analytikers, des Künstlers und Ge-

lehrten wurden hier in einer höheren Einheit verschmolzen und der Jugend die Möglichkeit gezeigt, sich innerlich loszumachen von all den Beschwernissen, die ein dekadentes Geistesleben auf ideal empfindende Seelen wie Meltau werfen kann. Wir müssen uns gleichweit von spezialistischen und individualistisch-dandyhaften Neigungen fernhalten. „Wer kein ganzes, normales Leben führt, kann nicht richtig philosophieren.“[19])

XIII. Eine christlich-demokratische Jugendbewegung: Der Sillon.

A. Geschichte.

Die Geburtsstätte des Sillon ist das katholische Gymnasium Stanislas in Paris, über dem der fortschrittliche Geist Gratrys schwebte. Hier wurden und werden noch immer zuversichtlich Beziehungen zur Staatsuniversität und überhaupt zu dem außerkirchlichen Kulturleben gepflegt. Hier stand man allen Bemühungen, die eine Durchdringung der verweltlichten Kultur mit christlichem Geist zum Ziele hatten, sympathisch gegenüber, wenn man nicht direkt daran beteiligt war.

Edle, weitblickende Lehrer wirkten dort an der Heranbildung einer Generation, die den eigenen Idealen entsprechen und die Wirklichkeit neuschaffen sollte. Die Zeit war reich an aufregenden Ereignissen, an optimistischen Stimmungen, an dunkler Sehnsucht. Mußten da nicht ernste, begeisterungsfähige Jünglinge in der Schule schon das Bedürfnis fühlen, sich in besonderer Weise vorzubereiten auf den großen Kampf, der ihnen im Leben bevorstand? War dann noch gar ein Mark Sangnier unter ihnen, dann waren alle Vorbedingungen zu fruchtbarer Tätigkeit erfüllt. Zwischen stillen Schulmauern wuchs, dem Auge der Welt verborgen, ein Samenkorn heran, das, zu Pflanze und Baum geworden, die Blicke der Welt auf sich lenken sollte.

1. Mark Sangnier.

Zuerst waren es ihrer nur vier, die sich in den letzten Monaten des Jahres 1893 zu engerer Freundschaft zusammenschlossen. Dasselbe Feuer brannte in ihren Seelen,

dieselben Idealen beschwingten die Flüge ihrer Sehnsucht, ihrer Gedanken. Arm in Arm gingen sie in den Pausen auf und ab. Die freie Zeit, die die Schularbeiten ihnen ließen, widmeten sie der Verwirklichung ihrer im Dämmerlicht der Ahnung geschauten Ziele. Was ihre reinen Seelen in der Stille an Hohem erträumt, das verdichtete sich in fortgesetzten Besprechungen, bei denen der Rat des Alters geziemend gehört wurde, zu ausführbaren Plänen.

In der werdenden Persönlichkeit des jungen Mark Sangnier lag das Geheimnis alles dessen beschlossen, was aus diesem Freundschaftsbund hervorgehen sollte. Vergegenwärtigen wir uns darum kurz die Hauptzüge seines Wesens. Im Elternhaus Sangniers herrschte ein religiöser Geist, und die Erziehung, die der junge Mark erhielt, hatte dementsprechend einen durchaus religiösen Charakter. So tief ist die Religion in seinem Innern verankert worden, daß sie, soweit wir urteilen können, zu keiner Zeit von ernsterem, länger dauerndem Zweifel erschüttert werden konnte. So sehr hat sie in ihm von Jugend auf alles Sein und Denken durchdrungen und erfüllt, daß es des Jünglings und Mannes Lebensaufgabe werden sollte, an der religiösen Erneuerung seines Volkes mitzuarbeiten.

Die Liebe zum Volke, die schon früh in seinem Herzen glühte, scheint vor allem durch das Wirken seines Großvaters Charles Lachaud in ihm geweckt worden zu sein.[1]) Bei der Enthüllung einer Statue, die dem beliebten Advokaten von seinen dankbaren Landsleuten errichtet worden war, hielt Mark eine Ansprache, die das bemerkenswerte Geständnis enthielt, daß sein (des Großvaters) Mitleid mit den Niedrigen und Verworfenen dieser Welt in ihm das Bewußtsein einer geheimnisvollen Ver-

wandtschaft mit eben diesen erzeugt habe und daß er vor aller Welt stolz darauf sein wolle.[2])

Wie so manchem Katholiken hat auch ihm die erste hl. Kommunion das große Erlebnis der Jugendzeit gebracht. Wie eine Blume beim Kuß der Sonne erschloß sich da seine Seele der Gnade von oben und strömte den Duft heiligen Opferdranges aus. Der Sache Christi und der Sache des Volkes galt, wie berichtet wird, das Gelöbnis, das er, von der Gegenwart des Unendlichen durchschauert, vor den Stufen des Altars gestammelt hat. Das war schon der ganze Sangnier der Zukunft: Eintauchen in die Geheimnisse des eucharistischen Liebesmahles und Kraft schöpfen aus diesem vorzüglichsten Gnadenborne der Kirche.[3])

Das erste, was als Quelle für die Jugendgeschichte in Betracht kommt, ist eine Rede, die der sechzehnjährige Gymnasiast am 20. Dezember 1891 gehalten hat.[4]) Daraus erfahren wir, daß der einer sehr reichen Familie entstammende Jüngling damals schon die Sehenswürdigkeiten der halben Welt von Lappland bis Tunis, von Spanien bis zur Türkei besucht hatte. So wurde sein Blick früh geweitet; noch mehr aber seine Seele erfüllt von den Schönheiten und Harmonien, die die Natur hervorzuzaubern vermag. Die Wunder der griechischen Tempeltrümmer, die Stimmung einer Polarnacht, den überwältigenden Eindruck, den Leo XIII. auf ihn gemacht hatte, schilderte er in solch hinreißender Sprache, daß man ahnt, wie tief das begeisterungsfähige Herz gepackt und im Idealen befestigt war. Wer seinen Sohn liebt, lasse ihn früh reisen, wenn die Seele noch eindrucksfähig und rein ist! Er wird es so wenig zu bereuen haben, wie der Vater des jungen Mark es wohl tut.

Was das Gymnasium aus dieser verkörperten Empfänglichkeit gemacht hat, können wir aus der eben erwähnten Rede schließen. Freilich dürfen wir nicht mit zersetzender Kritik an diese Ergüsse eines jugendlichen Herzens gehen.[5]) So sehr manches angelernt und konventionell sein mag, die Inspiration und Wärme, die das herkömmliche Aufsatzgerüst belebt und stellenweise durchbricht, ist durchaus echt. Das Ganze ist der stammelnde Ausdruck einer seelischen Wirklichkeit, auf der alles spätere Leben und Wirken Mark Sangniers aufgebaut ist: Eine Unzufriedenheit mit sich und der vorgefundenen Wirklichkeit und ein Suchen nach dem Höheren, das dem Geiste die Erklärung seines Wesens und zugleich die Kraft gibt, an der Erhöhung von Ich und Welt zu arbeiten. Es waren Urtatsachen seines innern Lebens, die hier durchbrachen: die Sehnsucht des Geistes nach „intellektueller Wahrheit" und besonders die überströmende Fülle seines reinen, heißen Empfindens, seines unbestimmten, unstillbaren Sehnens. Dieser Gefühlsüberschwang durchglühte alle Gedanken und Worte mit heimlicher Inbrunst. Er verhinderte das Ausreifen der Ideen, bewirkte aber, daß diese als Ideale emporloderten in einer Glut, die noch durch die toten Buchstaben verhalten nachzittert und gleichgestimmte Seelen ergreift. Es gibt ein Ideal, und wir brauchen es, um leben und wirken zu können. In der Wahrheit, die der Geist erkennt und die besonders das Herz fühlt, in der Poesie, die den geheimen Sinn der Dinge erfaßt und neuschafft, in den unveränderlichen Gesetzen der Wissenschaft, in den Harmonien der Mathematik,[6]) in den Schönheiten der Natur zeigt sich die Wirklichkeit des Ideals, das Gott über die Welt ausgebreitet hat, als ob er unsere Herzen an sich ziehen wolle, indem er ihnen

etwas von seiner Göttlichkeit offenbart. Dieser Idealismus bringt den Völkern Bestand und fruchtbares Wirken, den Individuen Ernst, Mitleid, Liebe, Harmonie, Trost und Kraft zu allem Hohen.

Der unzerstörbare Glaube an das Ideale ist die tiefste Wirklichkeit und darum der echteste Zug seines Wesens. Da ist wenig von Nachahmung, nüchterner Erwägung und kalter Berechnung drinnen. Weil aber alles wirkliche Stimmung, Selbstverständlichkeit und Kraft ist, darum muß er auch diese Daten seiner innern Erfahrung bejahen, wenn er sich nicht selbst aufgeben und an seinem Wirken in der Welt verzweifeln will. Die Härten und Enttäuschungen vermochten nichts über diesen eingeborenen und mit ganzer Seele bejahten Idealismus, der in dem Maße, als er alle widerstrebenden Elemente zur Einheit verschmolz, immer größere Durchschlagskraft bekam.

Es ist unmöglich, sich Mark Sangnier als wortkargen Einsiedler zu denken. Er mußte die Gluten, die in ihm brannten, in Wort und Geste überströmen lassen auf andere, um möglichst viele für seine Ideale zu begeistern. Dazu gab ihm die Natur die Gabe der Rede, die er zur höchsten Meisterschaft ausbildete.[7]) Die schon erwähnte erste Rede zeigt uns gleich die charakteristischen Eigenschaften, die alle anderen aufweisen: Eine idealistische Grundüberzeugung wird mit außerordentlicher Wärme und Eindringlichkeit vorgetragen und möchte das Innere des Zuhörers um jeden Preis erobern. Eine so reiche Poesie durchwaltete damals sein Wort, daß er sich später freiwillig in Zucht nahm. (Isabelle.) Man könnte sie Ausströmungen einer idealerfüllten Seele nennen, diese bald energisch-kraftvoll, bald leise einschmeichelnd dahinschreitenden Reden, in denen die kühnsten Flüge, die

höchsten Verzückungen abgelöst werden von familiärstem Plauderton.

Es ist selbstverständlich, daß Mark von Anfang an die treibende Kraft der sillonistischen Gemeinschaftsbildung war. Der Apostelgeist, der in jedem Franzosen schlummert, war in ihm zu jeder Zeit außerordentlich lebendig. Was in der ersten Nummer des „Sillon" gesagt wird, gilt wohl vor allem von ihm: Gluten, uns kennen und lieben zu lernen, eine Seelengemeinschaft zwischen uns herzustellen, brennen in unsern Herzen. Wir müssen endlich das große Bedürfnis, untereinander davon zu sprechen, befriedigen.

Er spricht nicht nur zu seinen vertrauten Freunden, es drängt ihn, alle zu gewinnen.[8]) Einer seiner ersten Getreuen hat uns dies anschaulich skizziert: „Plötzlich bleibt Mark stehen: Bist du Katholik? — Sonderbare Frage, wenn man in einem geistlichen Gymnasium unterrichtet wird, wo alle ihre religiösen Übungen erfüllen . . . Bist du Katholik? — Ja freilich . . . Diese erste Antwort ist ein Staunen. Dann denkt man: Besitze ich den Glauben, den ich in mir trage, wirklich? Bin ich sein Herr? Wird er nicht morgen fort sein? Oder ist er mit meinem Leben verknüpft? Und Mark beharrt: Bist du Katholik? — Er hat uns soeben eine ganze Rede gehalten, und schon will er, daß der Zuhörer die Schlußfolgerungen ziehe. Die Beredsamkeit Marks besteht darin, den Mut zu logischen Entschlüssen einzuflößen: Bist du Katholik? — Ja. Und diese zweite Antwort ist ein Gelöbnis, dem das Leben sich beugen muß."[9])

Der nie rastende Apostelgeist, die Erfolge seiner hinreißenden Beredsamkeit, der Zauber seiner liebenswürdigen Persönlichkeit, die Macht, die seine Freunde ihm über

ihre Seelen einräumten, alles das weckte, mußte in ihm fast notwendig den Willen zur Macht wecken. Andere Vorzüge ideeller und materieller Natur mögen diese Tendenz noch verstärkt haben. Jedenfalls steht soviel fest, daß er mit den Jahren einen immer absoluteren Einfluß auf alle Sillonisten erhielt, so daß man mit Recht sagen konnte: Der Sillon ist Marc Sangnier, und Marc Sangnier ist der Sillon. Und das darf auch nicht wundernehmen, denn seine Person und sein Wort hat die Bewegung zu dem gemacht, was sie geworden ist. Nicht als ob außer ihm kein Sillonist Wertvolles in ideeller und materieller Hinsicht geleistet hätte. „Aber was nicht in Marc Sangnier geboren und nicht von ihm gekommen, ist nur in dem Maße eigentlich sillonistisch geworden, als er es sich zu eigen gemacht hat.“[10])

Es hieße aber Marc Sangnier Unrecht tun, versuchte man es, diesen Willen zur Macht, der zweifellos ihn beseelte, als zu bewußt hinzustellen. Die kleinlichen, verächtlichen Beziehungen des Werkes auf die eigene Person, wie sie Strebern, Demagogen und Ehrgeizigen eigen ist, konnten bei ihm deshalb nie ausgeprägt in die Erscheinung treten, weil der christliche Gedanke der Arbeit für das Reich Gottes zu lebendig war. Und als sich später der Glaube in ihm und in seinen Anhängern festsetzte, Werkzeuge der Vorsehung zur Wiederbekehrung des demokratischen Frankreichs zu sein, konnte auch der gesteigerte Wille zur Macht nie beängstigende Form annehmen.[11])

Inhaltlich orientierte sich dieser Idealismus zunächst an der Religion. Aber daneben trat mehr und mehr ein anderes Element in den Vordergrund und verlangte Eingliederung in den idealistischen Bau, den der Jüngling

aufzurichten im Begriffe war: Die Demokratie. Gewiß hatte sein Idealismus schon immer nach dem Volke verlangt: „Die Seele des Volkes liegt im Sterben, da sie das alte Ideal verlassen hat, da sie sich von einer lügnerischen Wissenschaft, die viel verspricht und nichts gibt . . ., hat blenden lassen. Das Ideal allein besänftigt den Haß, vereinigt die Klassen, tröstet die Armen in ihrem Elend und treibt die Reichen an, mit dem Brot auch Liebe zu geben."[12]) Die auffallende Ausführlichkeit, mit der Mark Sangnier in dieser ersten Rede schon den sozialen Einfluß des Ideals behandelt, beweist, wie tief die Liebe zum Volk im Herzen des Gymnasiasten Wurzel geschlagen hat.

Aus dieser Liebe zum Volk erwuchs ihm aber immer unbezwinglicher die Demokratie. Trotzdem Leo XIII. schon in seiner Enzyklika Rerum Novarum einer gemäßigten Form derselben das Wort geredet hatte, herrschte in der ersten Nummer der Zeitschrift Le Sillon (Januar 1894) noch Unsicherheit darüber, ob das kommende Jahrhundert der Demokratie gehöre. Und das galt damals wohl auch noch von Mark Sangnier. Erst tieferer Einblick und weiterer Umblick konnte ihm den Sinn und die Tragweite der demokratischen Bewegung in sozialer, wirtschaftlicher und politischer Hinsicht erschließen. War er aber soweit, dann mußte sein unkritischer Idealismus einen schweren Stand haben gegenüber dem bestechenden Glanz der Forderungen einer konsequenten Demokratie. Es mag manche innere Kämpfe gekostet haben, bis er diese mit seinem Katholizismus so innig verschmelzen konnte, wie er es etwa von der Jahrhundertwende ab tut. Waren aber einmal die widerstrebenden Elemente zur Einheit zusammengeschlossen, dann waren alle psychologischen Vor-

bedingungen geschaffen, die intensivstes Wirken ermöglichten, in einer Zeit, der gerade diese innere Einheit von Religion und Demokratie fehlte. So wurde sein Schaffen zur Darstellung dessen, was er in seiner Seele vorfand, ein Überströmen des geschauten Ideals in die Wirklichkeit. So erklärt sich seine unerschütterliche Sicherheit, sein sittliches Pathos, seine bezwingende Kraft.

2. Krypta, Polytechnikum, Garnison (1893—1898).

Wer Hohes erstrebt, findet in der Jugend stets Gefolgschaft. Das neue Schuljahr (1894) schuf Lücken, brachte aber auch neuen Zuzug. Und nun wagte man den ersten Schritt in die Öffentlichkeit der Schule. Die Bitte, in einem niederen Saale regelmäßige Vorträge halten zu dürfen, wurde von Direktor und Religionslehrer gewährt. Mark Sangnier und sein Freund Isabelle standen an der Spitze. Schon hier zeigte Mark, daß er sich nicht bloß auf Idealismus, sondern auch auf Reklame verstand. Das stimmungsvolle Wort „Krypta" — so nannte er das Versammlungslokal — gab bald der jungen Bewegung ihren Namen. „Ein Gefühl der Andacht ergreift mich," schrieb später Isabelle, „wenn ich an die Krypta denke, jene niedrige Katakombe, wo unser Glaube im Verborgenen wuchs . . . In dem engen, länglichen Saale, wo die Bänke stufenweise aufstiegen, wogte im gelben Licht der elektrischen Ampeln das Leben, das echte Leben der Seelen, durch unsere jungen Herzen . . . An der Seite sahen wir das energische Antlitz des Priesters (Abbé Leber), der diese freie Art gegenseitiger Belehrung wollte und den Gott die Erdrosselung der Freiheit in Frankreich nicht mehr erleben ließ. Gänge wie Saal waren vollgepfropft, die dicht aneinander gedrängten Köpfe

reckten sich, um etwas sehen zu können, die Arme fuchtelten über die Köpfe hinweg . . ."

Zunächst beschränkte sich die Tätigkeit der Freunde auf Vorträge, in denen die soziale Note aber schon mehr oder weniger stark durchklang („Les conférences de la Crypte"). Die Veranstaltungen trugen durchaus demokratischen Charakter. Der Religionslehrer war wohl anwesend, aber ohne seine Magisterwürde und Autoritätsstellung hervorzukehren. Er verstand und liebte die Jugend, und er glaubte, daß ihnen diese demokratische Art gegenseitiger Fortbildung für ihr ganzes Leben wertvoll sein werde.

Daneben gaben die Jünglinge vom 10. Januar 1894 an eine Monatsschrift („Le Sillon", Die Furche) heraus, die zunächst mehr literarischen Zwecken diente. Redakteur war Paul Renaudin, jetzt Schriftsteller.[13]) Auf der ersten Seite prangte das Platonsche Wort: „Suchet die Wahrheit mit ganzer Seele", das der Wahlspruch des sillonistischen Freundeskreises blieb und die Abhängigkeit von Ollé-Laprune, der es ihnen übermittelte, auch äußerlich offenbarte.[14])

Nach Ablegung der Reifeprüfung (Baccalaureat) studierten im folgenden Jahre die einen an der Sorbonne, andere an der Normalschule[15]) und am Polytechnikum.[16]) Mark Sangnier und Isabelle waren Polytechniker geworden und nicht müßig geblieben. Wieder sammelten sie mit Erlaubnis des Gouverneurs eine Elite um sich und „flüsterten untereinander die süßen Namen Christi und seiner Mutter".[17]) Schon früh hatte Sangnier, der sich hier zum Genieoffizier ausbildete, „die soziale Aufgabe des Offiziers" und die Notwendigkeit der religiösen Unterbauung des Charakters als Voraussetzung

zur wirksamen Erfüllung dieser Aufgabe geahnt. In improvisierten Vortragssälen las und erklärte er seinen Kameraden die Evangelien, „die Nachfolge Christi", die „Quellen" Gratrys. Werfen wir einen Blick auf die Situation: „Ein coffin (Kommode, wo der Polytechniker seine Sachen verwahrt) dient als Rednerbühne. Die Zuhörer liegen teils auf den Betten, teils sitzen sie auf Fußbänken oder auf dem Boden, teils stehen sie an den Mauern entlang oder vor den Fenstern; man spricht von der Tugend, von den Grenzen der Wissenschaft,[18]) von der Geschichte der Schule, von der Philosophie Guyaus,[19]) von der Rolle, die unsere Väter Anno 48 spielten usw. Plötzlich ertönen die heiseren Klänge der Trompete . . . Eiligst geht's die Treppen hinunter zu den Heften und Zeichenblöcken und dann in den Hörsaal, wo man etwas frischer ankommt, als wenn man sich intensiv mit Mathematik beschäftigt hätte. Die Hoffnungen, die man für den Tag der Freiheit gehegt hat, schwellen die Brust, und man ist wahrhaftig nicht unzufrieden mit der republikanischen Disziplin, die unter General André (Gouverneur der Schule) uns regiert und die es Katholiken erlaubt, heute gemeinschaftliche Betrachtungen anzustellen, morgen zu einem fröhlichen Austausch ehrlicher Meinungen zusammenzukommen."[20])

Trotz Sangniers Weggang blühten auch die „Kryptakonferenzen" weiter. Sein Geist ist dort lange lebendig geblieben. An den Sonntagen kamen die Studenten und andere, die sich losmachen konnten, zurück nach Stanislas und brachten — was von größter Bedeutung war — etwas von der nüchternen Wirklichkeit in die träumende Verstiegenheit der Krypta. Manche halfen in ihren freien Nachmittagen dem Pfarrer von Plaisance, Soulange-

Bodin,[21]) bei der Organisation der Patronagen für die Kinder der Laienschulen. Diese Berührung mit dem Volke brachte neue Erlebnisse und Erfahrungen und orientierte die Bewegung schärfer nach der sozialen Seite. Die einschlägigen Fragen wurden studiert, und die Früchte dieser Studien kristallisierten sich zu Vorträgen in der Krypta, die unterdessen aus Stanislas neuen Zuzug bekommen hatte. Die einen entdeckten den Redner, die anderen den Apostel, wieder andere den Volksbeglücker in sich; und eigentümlich: „Die Schlimmsten unter uns fanden das meiste Gehör; denn in ihrer Rede glaubte man den Anfang eines Wunders zu erleben" (Isabelle). Um die Freunde noch enger zusammenzuschließen und um auch die zu erreichen, die aus irgend einem Grunde die Krypta nicht besuchen konnten, wurde das „Bulletin de la Crypte" begründet.

Nach einiger Zeit war die „Krypta" zu klein. Man suchte Unterkunft im Cercle du Luxembourg.[22]) Die Bewegung griff weiter aus. Die sozialen Interessen vertieften sich. Das Volk der Vorstädte zog die Idealisten magnetisch an. Man wollte es kennen lernen und die, die sich nach Licht sehnten, unterrichten. Fremde Redner wurden herangezogen (Paul Desjardins, Bazire, Fonsegrive, Keufer[23]). Man trat in Beziehung zu Gewerkschaften, gewann sogar Arbeiter zu Vorträgen, so daß aristokratische Familien Bedenken äußerten, ihre Söhne in solchem Milieu zu lassen. Neben Mark Sangnier verdienen unter den Sillonisten der Frühzeit noch Erwähnung: Etienne Isabelle, Paul Renaudin, Jean Lionnet,[24]) Augustin Leger, Albert Lamy, Louis Gillet. Wenn die Bestrebungen der Krypta bis jetzt auch noch fast ausschließlich von Intellektuellen ausgingen und im Kreise von Intellektuellen blie-

ben, so war in der sozialen Orientierung der Vorträge und namentlich in den häufig ausgeführten Vorstadtbesuchen schon die Verschmelzung der intellektuellen und proletarischen Jugend, wie sie die Zukunft als Eigentümlichkeit des Sillon bringen sollte, angebahnt.

Zwischen Polytechnikum und eigentlicher Sillonarbeit diente Mark Sangnier ein Jahr (1898) als Unterleutnant im Geniebataillon zu Toul. Diese Zeit wurde für seine spätere Wirksamkeit besonders bedeutungsvoll, da ihn sein Major mit der moralischen Erziehung des ganzen Bataillons betraute und ihn so mitten in sein bisher mehr platonisch geliebtes Volk zwang. Nun hieß es wenigstens zeitweise aus den Wolken herabsteigen. Galt es doch, in größerem Maßstabe praktische Arbeit zu leisten, wenn auch im Dienste hoher Ideale. Er redete viel von der Demokratie, ihren Idealen und besonders von den Anforderungen, die sie an den Soldaten und späteren Bürger stellt. Er redete aber nicht bloß davon, er handelte auch darnach. „Wir lebten als Kameraden, die sich durch eine gemeinsame Aufgabe geeint fühlten; daher suchten sie denn auch selten besser oder schlechter zu erscheinen, als sie waren, und ihr Freimut und ihr Zutrauen zu mir waren meine höchste Freude.“[25]) „Diese Menschen waren im Grunde wirklich gut, sie waren unbewußt Christen. Man brauchte ihnen nur in gemütlicher Unterhaltung von den verschiedenen Wahrheiten unserer Religion zu erzählen, so wurde man alsbald von jedem von ihnen verstanden. Sie lieben den Katholizismus nicht, weil sie nicht wissen, was die Religion ist und weil sie sich immer einbilden, daß die Christen eine kleine, abgeschlossene Partei zu bilden suchen, von der sie ausgeschlossen sein sollten; sie wissen nicht, daß wir für sie arbeiten und daß wir nicht unsere

private Vollendung suchen, sondern das Wohlbefinden aller, das Gute für alle, Liebe und Gerechtigkeit für alle."[26]) Das waren Offenbarungen, die ihm und seinen Freunden sogar bis weit in die Reihen der Association catholique de la jeunesse française hinein[27]) lichtvolle Pfade weisen und die hoffnungsfrohe Überzeugung wecken mußten, daß ihre Versuche, an der Wiederbekehrung des Volkes zu arbeiten, schließlich von Erfolg gekrönt sein würden.

Aber der Kasernenhof hat noch einen anderen Keim in ihm entwickelt: „Er bringt von da eine ganz militärische Kürze heim, die Verachtung banaler Formeln, einen Geist der Ordnung und Disziplin, der ihm sehr nützlich sein wird. Sein Wille ist noch fester geworden; er ist jetzt unüberwindlich" (Röderer). In den dumpfen Mannschaftsstuben der Kaserne ist Mark Sangnier um ein gut Stück reifer geworden. Immer deutlicher offenbarten ihm ja die ehrlich suchenden Augen der Untergebenen seine Lebensaufgabe: das von Demagogen verführte Volk zur wahren d. h. christlichen Demokratie zu erziehen und so Frankreich vor dem drohenden Rückfall ins Heidentum zu retten. Und als sein Heiland ihm sagte: Du mußt, da trug er kein Bedenken, der glänzenden Offizierslaufbahn, die ihm winkte, zu entsagen und ins Privatleben zurückzutreten. So führten ihn also die Erfahrungen seines Militärjahres von der Verstiegenheit der ersten Zeit zu der praktischen Arbeit, die nun einsetzte. Was die Methode dieser Arbeit anlangt, so hatte er hier erkannt, daß die modernen Erzieher und selbst die Sozialisten ihre Erfolge beim Volke den Anleihen verdanken, die sie beim Christentum machen, daß also das Christentum den tiefsten Bedürfnissen der Volksseele entsprechen müsse. Er schloß daraus weiter,

daß die Mißerfolge der Katholiken in erster Linie einer einseitigen Methode der Darbietung entspringen müßten. Das Volk ist ungläubig oder wenigstens unkirchlich, dabei aber ganz und gar demokratisch gesinnt. Diesem Volk darf also, soll es wieder bewußt christlich und katholisch werden — die Voraussetzung auch der sozialen Wiedergeburt — nichts ausschließlich autoritativ dargeboten werden. Man muß möglichst sich auf gleiche Stufe mit ihm stellen, an seine Bedürfnisse anknüpfen und es so langsam zu der Wahrheit hinleiten.[28])

3. Die religiös-soziale Erneuerungsarbeit (1898—1905).

Nun galt es, Hand ans Werk zu legen und auf möglichst breiter Grundlage die Erziehung des Volkes in Angriff zu nehmen. Das Jahr 1899 brachte zunächst Konzentration der Kräfte. Die Monatsschrift „Le Sillon" und das „Bulletin de la Crypte" wurden zur Halbmonatsschrift „Le Sillon" verschmolzen. Sie wurde das halboffizielle Organ der Freundesgruppe, Mark Sangnier selbst Vorsitzender des Initiativausschusses. Dieser zählte unter seinen 40 Mitgliedern fähige Köpfe, die heute zum Teil zu angesehenen Stellungen gelangt sind. Am 20. Januar 1899 schrieb Mark Sangnier am Kopfe des neuen „Sillon", daß ihnen eine dringliche soziale und religiöse Aufgabe obliege: Wir müssen arbeiten an der Verwirklichung der Demokratie, die wir lieben und als eine Notwendigkeit der Zukunft ansehen. Neben der direkten disziplinierten Tätigkeit der großen Vereinigungen, die wie richtige Heere kämpften, müsse bei dem gegenwärtigen Zustand der von Vorurteilen und Mißverständnissen durchsetzten Gesellschaft von andern in geschmeidigeren, un-

abhängigeren Organisationen gearbeitet werden, die keine offizielle Patronage vertrügen. Hier müßte eine Vorarbeit geleistet, überall Keime der Einigung gestreut und so in Zukunft große Gesamtbewegungen möglich gemacht werden. Trotzdem im gleichen Jahre die Verurteilung des Amerikanismus durch Leo XIII.[29]) Verwirrung in die Reihen der Sillonisten gebracht hatte — einige hatten sich in der Beurteilung der Dinge zu weit vorgewagt —, gelang es Mark Sangnier, der mehr im Hintergrund geblieben war, das schwankende Fahrzeug durch einen geschickten Ruderstoß aus dem Wirbel des Tagesstreites in das ruhige Fahrwasser praktischer Kleinarbeit zu lenken.

Das Ziel der Vorarbeit, die von 1899 ab mit bewundernswerter Energie in Angriff genommen wurde, war die Heranbildung einer demokratischen Elite, die den Sauerteig einer neuen Gesellschaftsordnung bilden sollte. Zu diesem Zwecke wurden zuerst in Paris, dann in kurzer Zeit in allen wichtigeren Städten Frankreichs Studienzirkel und Volksuniversitäten gegründet, Publikationsorgane aus dem Boden gestampft, Bücher herausgegeben und viele ähnlich wirkende Veranstaltungen ins Leben gerufen, die alle durchaus demokratisch organisiert und von demokratischem Geiste beseelt waren. Die Organisationen schlossen sich nach Provinzen zusammen, und diese Provinzialverbände selbst wurden immer straffer zentralisiert. Alle drei Monate versammelten sich die Führer in Paris, um die Organisation einheitlich zu gestalten und schwebende Fragen zu erörtern. Den Höhepunkt der sillonistischen Jahresarbeit stellten die Nationalkongresse dar. Trotzdem schon 1902 die Zeitschrift „Le Sillon" das offizielle Organ wurde und so die Bewegung eine leicht merkbare Bezeich-

nung erhielt, hießen diese Kongresse bis 1905 „Nationalkongresse der Studienzirkel und Volksinstitute Frankreichs". Sie trugen zunächst mehr theoretisches Gepräge. Die Aussprachen waren nur zu oft ein resultatloses Wortgeplänkel. Seit 1906 verloren sie allmählich diesen Anstrich. Sie nahmen Fühlung mit der Wirklichkeit und erzielten greifbarere Resultate. Damit wuchs auch der Zudrang. Beim letzten Nationalkongreß (1910) sollen mehr als 10000 Menschen den Schlußworten Sangniers gelauscht haben.

Nach außen hin trat der Sillon seit 1902 in „öffentlichen kontradiktorischen Versammlungen" auf, und zwar mit einem Erfolg, der die pessimistischen Prophezeiungen der vorsichtigen Leute zuschanden machte. Die Katholiken hatten ja bis jetzt fast nur geschlossene Versammlungen abzuhalten gewagt. Als Mark Sangnier Jaques Piou, dem Führer der „Action Libérale Populaire", den Plan unterbreitete, schalt ihn dieser einen Narren. Aber man wagte es doch und brachte so das christlich-demokratische Ideal mitten in das von antiklerikalen Leidenschaften aufgepeitschte Volk, das vielfach erst zu parlamentarischem Verhalten erzogen werden mußte.[30]) Und das war keine kleine Aufgabe. Es bedurfte all des Mutes, der Ausdauer und der Zähigkeit, wie sie den Sillonisten aus ihrer mystischen Begeisterung für „die Sache" erflossen, um diese Erziehung durchzuführen. Die heftigen Gegenkundgebungen der Antiklerikalen bei Gelegenheit der ersten öffentlichen Versammlung (23. Juli 1902) dämmte ein starkes Polizeiaufgebot zurück. Schlimmer ging es ein Jahr später, am 23. Mai 1903, zu. Die eigentliche Versammlung verlief zwar ruhig, dagegen wurden die Sillonisten beim Verlassen des Saales von einer Bande mit Eisenstangen angegriffen und

zum Teil schwer verletzt. „Das war die Bluttaufe des Sillon und der Ausgangspunkt seiner äußeren Tätigkeit." (Mark Sangnier.)

Und man beschränkte sich nicht etwa auf Paris. In ganz Frankreich wurde die Saat „der frohen sillonistischen Botschaft" ausgestreut. Namentlich in bezug auf diese kontradiktorischen Versammlungen konnte Mark Sangnier sagen: „Es gibt vielleicht keine große Stadt, wo das sillonistische Wort nicht von Zuhörern applaudiert worden ist, die oft großenteils antiklerikal und sozialistisch gesinnt waren.[31])

4. Der größere Sillon (1905—1910).

a) Die Wachstumskrise (1905—1907).

Diese äußeren Erfolge blieben nicht ohne Wirkung auf die innere Entwicklung des Sillon. Das Gefühl der Stärke erzeugte den Drang nach Selbständigkeit. Der allgemeine Charakter der Bewegung war in den ersten Jahren noch unbestimmt. Es herrschten gewisse Tendenzen vor, die aber noch nicht zu Lehrsätzen geworden waren. Die Anhänger hatten eine Geistesverfassung, aber kein fest umrissenes Programm. Sie schlossen sich vielfach aufs engste an die bestehenden katholischen Verbände an. Die katholische Jugend war bis dahin fast ausschließlich in der festgefügten „Association catholique de la jeunesse française" (A. C. J. F.) organisiert. Diese trug ursprünglich keinen bestimmten sozialen oder politischen Charakter. 1898 schrieb Goyau von ihr: „Im Namen des Evangeliums war die Jugend, die durch die Politik getrennt worden wäre, einig darin, nicht ein Konkordat zwischen

Christentum und Demokratie zu suchen, sondern zuzusehen, wie man der Demokratie der Jetztzeit am wirksamsten das Christentum aller Zeiten darbieten könne."[32]) Sie bestrebte sich, alle jungen Leute ohne Ausnahme zu organisieren und zu überzeugten Vertretern ihrer Weltanschauung zu machen. Freilich überwogen dabei die Studenten, somit die Bourgeosie, während Arbeiter nur vereinzelt eintraten. Gerade in der Zeit, als der Sillon sich anschickte, seine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen, tauchten in der A. C. J. F. an allen Ecken und Enden Reformer auf, die eine Umgestaltung der Arbeitsmethoden verlangten. Man braucht nur z. B. die Verhandlungen des Kongresses zu Besançon durchzulesen, um einen Begriff von der damals herrschenden Gärung zu bekommen. Kein Wunder, daß Sillonisten wie Renaudin und Mark Sangnier in Besançon ihre Stimmen in die Wagschale warfen zur Reorganisation in ihrem Sinne. Aber das gelang nur in bescheidenem Maße. Die sozialen Aufgaben wurden zwar in der Folgezeit von der A. C. J. F. immer mehr betont, aber die Inspiration kam ihr aus dem sozialkatholischen Zentrum. Sie suchte den goldenen Mittelweg, und um ja nicht irre zu gehen, hielt sie sich eher noch zu weit rechts, wobei nicht ausgeschlossen war, daß manche Einrichtungen, die beim Sillon sich bewährt hatten, herübergenommen wurden.[33])

Nicht zuletzt infolge der Auseinandersetzungen mit der A. C. J. F., in der häufig auch reaktionäre, royalistische Elemente Einfluß erlangten, obwohl sie sich wie die „Action Libérale Populaire" Pious auf konstitutionellen Boden stellte, bildete nun der Sillon seine Eigenart immer schärfer aus. Daß er dabei nicht immer der gleiche blieb, daß er wuchs und sich veränderte wie das Leben, dessen

innersten Regungen und Entwicklungstendenzen er zu folgen vorgab, ist nicht erstaunlich.

In den ersten Jahren trug er einen konfessionell-katholischen Charakter an sich. Er betrachtete es als seine eigentliche Aufgabe, die Furche Gottes zu ziehen (creuser le Sillon de Dieu), den Katholizismus zu erleben. Er glaubte eine lebendige Apologie der Religion zu sein und Frankreich für die katholische Religion wieder erobern zu können. „Der Sillon ist das Kleid, in dem Christus der modernen Gesellschaft erscheint."[34]) Jahrelang gebrauchte er die Formel: „Die Demokratie für Christus gewinnen." Das waren aber keine leeren Phrasen. Es wird allgemein zugegeben, daß die Sillonisten musterhafte Katholiken waren, daß sie in bezug auf Eifer der Betätigung und Unerschrockenheit des Bekenntnisses kaum zu übertreffen waren. Von höchster Stelle wurde das anerkannt. Am 17. Dezember 1902 schrieb Kardinal Rampolla an Mark Sangnier: „Das Ziel und die Tendenzen des Sillon haben Sr. Heiligkeit sehr gefallen. Deshalb segnet er die Bemühungen der Sillonisten, den echten katholischen Geist im Schoße der Gesellschaft zu fördern." Und 1904 noch schrieb Kardinal Merry del Val an den Bischof Delamaire von Périgueux, wo gerade ein sillonistischer Kongreß abgehalten werden sollte, daß der Hl. Vater den Sillon ermuntere, die weise Initiative fortzusetzen, und daß er für sein im Dienste der Religion unternommenes Werk immer gute Erfolge für die Wiedererweckung des katholischen Glaubens erhoffe. Um dieselbe Zeit lobte der Bischof Delamaire das Programm, das er, wie folgt, definiert: Euer Ziel ist, edle junge Seelen, denen ihr durch die kindliche Unterwerfung unter den Papst einen reinen Glauben und durch die Verehrung

der hl. Eucharistie die Gnade sichert, in den Dienst Frankreichs zu stellen!

Durch die oben angeführten Äußerungen, die noch vermehrt werden könnten, durch den engen Anschluß an die Hierarchie, durch die offen gezeigte vorbildliche Frömmigkeit, durch die Vorliebe, mit der Mark Sangnier und seine Freunde ihre Werbetätigkeit in den Seminarien ausübten, durch berühmte Reden Mark Sangniers, wie z. B. die auf dem eucharistischen Kongreß von Angoulême (22. Juli 1904) „Eucharistie und soziale Arbeit", und die auf dem Marianischen Kongreß in Rom (Dez. 1904), wo er vor Kardinälen und Bischöfen als einziger Laie sprach, und nicht zuletzt durch die Geringschätzung der Politik hatte der Sillon den Anschein erweckt, als ob sein Werk ein spezifisch katholisches wäre. Deshalb wurde er von Bischöfen und Priestern unterstützt; deshalb hatte er überall in den Seminarien Zutritt. Und zweifellos verdankte er dieser Haltung einen guten Teil seines Erfolges besonders in den Kreisen des jüngeren Klerus, wo er begeisterte Anhänger und Werber gefunden hatte.

Weil der Sillon in den ersten Jahren noch nicht zum vollen Bewußtsein seiner Eigenart gekommen war, war dieser enge Anschluß an die Kirche möglich und verständlich. Aber in dem Maße, als Mark Sangnier seine demokratischen Grundsätze durchdachte und sich ihrer Tragweite bewußt wurde, in dem Maße, als ihn die schon errungenen Erfolge auf dem Gebiete der Volkserziehung weiter trieben, lenkte sich sein Blick in die Zukunft. Vor seinem entzückten Auge erstand das Gratrysche Traumbild eines Zukunftsstaates, in dem alle Menschen in Liebe, Freiheit und Gleichheit leben könnten.[35]) Die Schranken, die er sich bis jetzt auferlegt hatte, drückten seinen beweglichen Feuer-

geist. Von der Nächstenliebe kam er, um mit Nietzsche zu sprechen, zur Fernstenliebe. Das unerreichbare, in ihm so wirkliche Ideal riß ihn fort. In dem Individualisten rang sich aber gleichzeitig, wenn auch schwer, die Erkenntnis empor, daß auch die objektive Ordnung der Dinge für die Menschen von Wert sein müsse; dem Idealisten dämmerte wohl die Einsicht, daß nicht alles auf freischwebende sittliche Kraft des Individuums gegründet sein dürfe. So führte sein Weg ins Land der Politik. Er wurde streitbarer Republikaner. Und auch das bald mit ganzer Seele, so daß eine Abkehr von den andern katholischen Organisationen, die aus taktischen Rücksichten gerade die politische Frage in den Hintergrund treten ließen, auf die Dauer unvermeidlich war. Er mußte überhaupt in Zukunft das Schwergewicht vom Konfessionalismus in der Politik, an dessen Engherzigkeiten und Übertreibungen sein idealistischer Geist ohnedies schon immer Anstoß genommen hatte, auf das interkonfessionelle Gebiet verlegen, da die Kirche als solche sich ja für keine politische Ordnung festlegte.

Dieser Umschwung trat schon bald äußerlich in die Erscheinung. 1902 nahm die Zeitschrift „Le Sillon", deren Leitung gerade von E. Isabelle in die Hände Mark Sangniers übergegangen war, den Untertitel „Revue d'action sociale catholique" an. 1903 hieß es ein wenig freier: „Revue catholique d'action sociale". 1905 hieß es: „Revue d'action démocratique". Die Entwicklung war fertig.

Ursprünglich gehörten viele Sillonisten auch der A. C. J. F. an. Diese wurden schon bald gedrängt, sich für die eine oder andere Organisation zu entscheiden. 1904 wurde es öffentlich ausgesprochen, daß der Sillon

nicht eine „katholische Gruppe“, sondern „eine Gruppe von Katholiken“ sei, daß er sich mit rein weltlichen Dingen beschäftige (Organisation der Demokratie), daß er aber, um dies wirksamer tun zu können, an den Kraftquellen der Kirche zu schöpfen gedenke.

Neben den Feinden zur Linken sieht er nun immer mehr auch die Feinde zur Rechten, die sozial reaktionär sind und oft die Religion zu ihren Zwecken benutzen möchten; er sieht auch den Klerikalismus, der die geistliche und weltliche Gewalt vermengen will. Gegen beide wird er häufiger und schärfer ausfällig, und um sich von ihnen zu unterscheiden, *erstrebt er eine rein laïisch-demokratische Position.*

Diese Verselbständigung der sillonistischen Aktion bedeutet letzten Endes, daß das Wort Demokratie eine speziellere Anwendung erfährt. Wie alle Katholiken, die sich mit dem Volke beschäftigen, sind die Sillonisten christliche Demokraten.[36]) Aber als junge französische Demokraten des 20. Jahrhunderts haben sie eine sehr klare Auffassung der republikanischen Demokratie, und sie wollen an der Verwirklichung des Ideals, das sie *in ihrer Unabhängigkeit als Bürger* gefaßt haben, arbeiten. Die christliche Demokratie könne ja, meint Sangnier, gerade wegen ihrer Universalität nur sehr allgemeine, alle verpflichtende Regeln geben; sie müsse also doch wohl jedem einzeln gestatten, mit seinen Methoden, seinen Tendenzen und seinem besonderen Temperament zu arbeiten auf dem Gebiete, das Gott selber der heiligen Freiheit seiner Kinder vorbehalten wollte.[37])

b) Die Hinwendung zur Politik und die erste Niederlage (1907—1909).

Die Ziele sind also höher gesteckt. Die Sillonisten wollen fortan nicht bloß in sich die Demokratie organisieren, sie wollen auch um sich herum Urzellen des erträumten Zukunftsstaates konstituieren.[38]) Vom sozialen Gebiet lenkten sich die Blicke zuerst auf das wirtschaftliche. Die Gründung von Produktionsgenossenschaften, Konsumgenossenschaften und Gegenseitigkeitsgenossenschaften wurde ins Auge gefaßt und durchgeführt, nicht um damit dem Volke zu schmeicheln, sondern um Instrumente des sozialen Fortschritts zu besitzen.[39]) Als man dann auf dem sillonistischen Gewerkschaftskongreß von 1906 konstatieren konnte, daß „der Sillon in allen Gewerkschaftskreisen ernst genommen wird",[40]) als man aus dem Munde maßvoller Revisionisten, wie es Keufer war, hörte, daß er nicht an die erlösende Kraft einer gewalttätigen Revolution glaube, daß man in den Massen mit dem demokratischen Geiste die Liebe zum Opfer entwickeln müsse, da beschloß man, mit gleich und ähnlich denkenden Gewerkschaftlern gemeinsam auf diesem Gebiete vorzugehen, und „von denen, die nicht ihren Glauben teilen, nur Achtung vor den moralischen Kräften zu verlangen, die sie aus ihrem Glauben ziehen können".[41])

Einige Wochen später wurde auf dem Nationalkongreß in Orleans (1. bis 3. Februar 1907) dieselbe Fragestellung auf das politische Gebiet angewandt und damit der Sinn der vorausgehenden Wachstumskrise auch denen enthüllt, die nicht schon vorher aus dem Verhalten gegenüber der „Action Libérale Populaire" und der „A. C. J. F." oder z. B. aus der Weigerung, an den (nach Mark

Sangnier im Interesse der Reaktion unternommenen) Widerstandsversuchen gegen die Inventuraufnahmen teilzunehmen, die neue Orientierung erschließen konnten. Mit Stolz und Genugtuung verkündigte hier Mark Sangnier, daß der Sillon jetzt allmählich in die öffentliche Meinung eindringe.[42]) Freidenker, Protestanten folgten mit wachsendem Interesse der Bewegung, konstatierten, daß er ähnliche Ideen und Bestrebungen wie die ihrigen darstelle, und fragten sich, ob sie nicht mit dem Sillon zusammenarbeiten könnten.[43]) Aus einer kleinen Gruppe ergebener Freunde ist er so eine wirkende Kraft im Lande und innerhalb der Parteien geworden.

Der Sillon glaubte also, daß es ihm nach achtjähriger Vorarbeit gelungen sei, sein Ideal, wenn nicht allgemein anerkannt zu sehen, so doch als Prüfstein, an dem die Geister und Parteien sich fortan schieden, in der Öffentlichkeit zur Geltung gebracht zu haben. Von hier bis zu dem Willen, diesen Einfluß auszunutzen, also seinen Ideen auch politische Wirkung zu geben, war nur ein Schritt. Der idealistische Grundzug seines Wesens und Wirkens kam natürlich auch hier zum Durchbruch. Er betrachtete die gegenwärtige politische Lage als durchaus verfahren. Die Parteikonstellation entspreche nicht der wirklichen Sachlage. Wenn keine Änderung eintrete, „treiben wir den schlimmsten Katastrophen zu". Denn die Kluft zwischen den Ideen und dem Temperament der besitzenden Bourgeoisie und dem Proletariat werde mit jedem Tage größer. Warum? Weil das Prinzip der Parteibildung rein äußerlich, mechanisch sei und die Resultate daher jedem tiefer Blickenden als unecht und zweideutig erscheinen müßten. Eine Rechte erstrebe in erster Linie die Erhaltung bzw. die Wiederherstellung des Bestehenden in politischer, wirt-

schaftlicher und religiöser Hinsicht, eine Linke vor allem die Zerstörung des Bestehenden und die Verwirklichung des Zukunftsstaates. Die Katholiken kämpften fast ausnahmslos auf der Rechten an der Seite von Skeptikern und Atheisten und behaupteten nur zu oft in politischem und sozialem Interesse die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Demokratismus. Auf der Linken hinwiederum säßen begeisterte, ehrliche Sozialisten, echt christliche Protestanten neben den schlimmsten Kulturkämpfern. In welchem Lichte müsse die Kirche diesen Männern erscheinen, wenn sie sähen, daß machiavellistische Politiker wie die Nationalisten der „Action française“ so eifrige Verteidiger des Katholizismus seien?

Fasse man aber die geistige Art, den Charakter, den ethischen Wert der Parlamentarier ins Auge, dann komme man zu der Einsicht, daß der Kampf sich abspiele zwischen dem sich ewig verjüngenden christlichen und dem heidnischen Geist. Seinem Prinzip gemäß, nur Schritt für Schritt und im engsten Anschluß an die Wirklichkeit vorzugehen und sich durch herkömmliche Namen und Gruppierungen nicht irreführen zu lassen, mußte Mark Sangnier statt des mechanischen Prinzips der Unantastbarkeit das dynamische der Lebendigkeit des Ideals zum Ausgangspunkt der Parteibildung machen. Wie oft kam es vor, meinte Sangnier, daß in der Kammer ein Gesetzentwurf, der dem christlichen Ideal entflossen ist (z. B. soziale Gesetze), von der Linken angenommen, von der Rechten aber abgelehnt wurde, trotzdem hüben wie drüben manche ihm innerlich antipathisch bzw. sympathisch gegenüberstanden. „Nicht alle, welche den christlichen Geist haben, sind in den Reihen der Katholiken, und nicht alle Katholiken haben den echt christlichen Geist.“[44]) Mit dieser

Sachlage, die den Idealisten aller Länder Kopfzerbrechen verursacht, konnte ein Mark Sangnier sich um so weniger abfinden, als nicht lange vorher die ewig besiegten Konservativen die Bildung eines katholischen Blocks anstrebten, ein Projekt, das der unabhängige Abgeordnete Abbé Lemire, ein Mann nach dem Herzen Sangniers, mit Berufung auf Gregors XVI. Verhalten Lamennais, Lacordaire und Montalembert gegenüber bekämpft hatte. So erschien es also dem Sillon als nächste politische Aufgabe, durch Sammlung all der Kräfte, die bewußt oder unbewußt vom christlichen Geiste beseelt sind, einen neuen Mittelpunkt der moralischen Einheit zu schaffen. Dies konnte natürlich niemand anders als der Sillon sein. Um ihn als Kristallisationskern (Le plus étroit, intime Sillon) müsse nunmehr die Sympathiezone, die sich seit der Gründung der Volksuniversitäten entwickelt habe (Le plus grand Sillon), wenn nicht organisiert, so doch durch gemeinschaftliche Arbeit auf neutralen Gebieten dem Sillon immer nähergebracht und so dessen soziale, wirtschaftliche und politische Stoßkraft immer mehr erhöht werden. Man müsse, so meinte man, den lebendigen Beweis von dem sozialen Wert des Katholizismus liefern und den verführten Franzosen zeigen, daß die besten Demokraten in den Reihen der Katholiken sind. Dann werden viele Männer, die einem andern religiösen Bekenntnis angehören oder die einfach von dem Wunsche beseelt sind, mehr Gerechtigkeit zu schaffen, mit den Sillonisten zusammenarbeiten können. Im christlichen Ideal werden sie ihr Ideal, das sie in anderer Richtung verfolgten, wiedererkennen. Wenn sie Sozialisten sind, werden sie erkennen, daß die gewissenlosen Führer der revo-

lutionären Gewerkschaftsbewegung die schlimmsten Feinde der Demokratie sind;[45]) wenn sie bürgerliche Freidenker sind, werden sie immer mehr abgestoßen werden durch den verrohenden Kulturkampf, über dem die sozialen Aufgaben vernachlässigt werden. Von der Rechten erhoffte der Sillon hinwiederum den Zuzug all der Elemente, die in etwa die Furcht vor der heidnisch-blutigen Gesellschaftsrevolution, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts verkündet wird, abgeworfen haben und allmählich zum Bewußtsein gekommen sind, welch große persönliche Verantwortung sie zu tragen haben, wenn sie einen Zustand aufrecht erhalten, der nur Gesellschaftsordnung heißt, weil physische Gewalt verbannt ist, nicht aber weil darin die Gerechtigkeit herrscht.[46]) In diesem Sinne hoffte der Sillon also, daß auf dem politischen und sozialen Gebiete eine Umschichtung der Parteien (déclassement des partis) herbeigeführt werden könne.

Nun war der Sillon bis jetzt gerade deshalb vielfach so geschätzt und geschützt worden, weil er sich von jeder Politik ferngehalten und nur in der Volkserziehung seine Aufgabe gesehen hatte. Im Jahre 1905 taten einige der Gründer des Sillon in einem Rundschreiben die Idee des „engeren Sillon" als ihre ursprüngliche Auffassung dar,[47]) während Mark Sangnier behauptete, seit der Gründung der Volksuniversitäten „den größeren Sillon" geahnt zu haben.[48])

Sofort erhob sich von seiten ehemaliger Sillonisten und älterer Freunde gegen den geplanten Ritt ins politische Land ein heftiger Widerspruch,[49]) der sich in den Reihen der Sillongegner, freilich aus ganz andern Gründen, zur völligen Absage und Verurteilung der ganzen Bewegung steigerte.[50])

Um die Beunruhigung, die auch in sillonfreundlichen Kreisen gerade darob entstand, zu verstehen, muß man bedenken, wie weit sich die französischen Katholiken als Katholiken in die Politik eingelassen hatten, wie sehr diese tatsächliche oder vermeintliche Vermengung des Geistlichen und Weltlichen den Antiklerikalismus gezeitigt und manche der Kirche entfremdet hatte. Niemand anders als Brunetière hatte es einen der schwersten Fehler des 19. Jahrhunderts genannt, daß man aus dem Katholizismus eine Partei zu machen versucht habe. Sobald der Katholizismus als Politik besiegt war, sei er als Religion verfolgt worden. Besonders die liberalen Nationalökonomen der Le-Play-Schule verteidigten die These, daß man kein Interesse an der Regierungsgewalt haben könne, solange nicht eine vorhergehende Erziehungsarbeit den Boden bereitet habe.[51]) Und bis jetzt schien der Sillon im allgemeinen in diesem individualistischen Fahrwasser sich halten zu wollen. Noch am 2. November 1906 hatte Professor Bureau, ein Freund des Sillon, die Vermengung der sozialen und politischen Tätigkeit entschieden verurteilt, weil in Frankreich die Politik alles überflutet habe und die normale Regelung vieler Interessen, die sorgfältig vor ihrem auflösenden Einfluß hätten bewahrt werden müssen, störe.[52]) Der Sillon hatte sich dadurch nicht abhalten lassen. Darum ergriff „ein Sillonist der ersten Stunde", Georges Bertier, der rührige Direktor der Ecole des Roches, die den nämlichen Erziehungsgrundsätzen wie der Sillon huldigt, im Namen zahlreicher französischer Katholiken das Wort: „Der Sillon als politische Partei wird von neuem die Religion in die kleinlichsten Streitigkeiten hineinziehen, ihren Ruf gefährden und sie besudeln. . . Die lebendigste und fruchtbarste

Arbeit einer Generation junger Katholiken wird umsonst gewesen sein. Alles wäre von vorn anzufangen und mit um so mehr Schwierigkeiten, als alle sozialkatholische Tätigkeit fortan mit Mißtrauen angesehen würde. Sollte der Sillon diese Warnung nicht begreifen, wäre es unsere Pflicht, aus dem Sillon auszutreten und laut zu sagen, warum."[53]) Diese sezessionistische Einschränkung auf religiöse Erneuerungsarbeit nannte Henri du Roure eine Verirrung, die gerade in dem Augenblick nicht hätte vorkommen dürfen, wo der Sillon deutlicher denn je als eine Laienbewegung erscheine, deren Ziel ein weltliches sei, in dem Nichtkatholiken mitarbeiten könnten und tatsächlich mitarbeiteten".[54]) Bilde sich Bertier ein, daß sie ihre politischen Meinungen als notwendige Folgerungen aus ihrem katholischen Glauben betrachteten? Ohne Unterlaß riefen sie das Gegenteil hinaus in die Welt. Wenn die Katholiken, die ihre Ideen teilten, politisch untätig blieben, so wäre das gefährlich; denn dann wäre eine katholische Partei möglich, die natürlich reaktionär wäre. Die politische Sprengung der religiös geeinten Katholiken sei für die Einheit der Geister bedauerlich, aber der beste Beweis, daß die Religion keiner Partei verschrieben sei.

In der Zeitschrift „Demain", in der im Frühjahr 1907 diese Polemik geführt wurde, waren noch von verschiedenen Seiten Fragen über Fragen an den Sillon gestellt worden. Sillonisten hatten geantwortet, aber nur ihre persönlichen Ansichten vorgetragen und, wie ausdrücklich betont wurde, die Lösung der Probleme und die letzte Richtunggebung einer gemeinsamen sillonistischen Tagung überlassen. Diese fand in den Septembertagen 1907 in Choisy-sur-Ecole statt. Man sammelte sich und betete. Dann wurde nach mehrtägiger Arbeit „mit rührender Ein-

mütigkeit" ein Feldzugsplan entworfen, nach dem drei Jahre lang bis zu den Wahlen von Batignolles (25. Mai 1910) gehandelt wurde.

„Die Umschichtung der Parteien" blieb nach wie vor das Ziel; sie besagte aber nicht, daß man sofort die Gründung einer neuen Partei und die Eroberung der Regierungsgewalt ins Auge fassen wollte. Die „Vorarbeit", von der oben die Rede war, war ja noch nicht annähernd geleistet. Nach wie vor mußte es daher das erste Ziel sillonistischer Wirksamkeit sein, eine „demokratische Elite" heranzubilden. Das geschah in dem „engeren" oder „intimeren" Sillon, wo junge Männer mit gleichen Idealen sich gegenseitig halfen in „der Ausbildung des religiösen Gewissens", im Studium der sozialen Fragen, in der Anfachung des Propagandaeifers, in der Mitarbeit an der Zeitung und der Revue, im Verkauf des „Eveil démocratique",[55]) in der Vorbereitung von Vorträgen und in anderen Arbeiten, die dem sillonistischen Ideal entsprachen. Hingegen besagte die Erweiterung des Sillon Ausnutzung der Sympathiezone, die sich allmählich um den eigentlichen Sillon gebildet hatte. Männer, die den Wunsch hegten, gewisse Reformen in Sitte und Recht, die in dem allgemeinen sillonistischen Programm enthalten waren, durchzuführen, sollten gelegentlich oder für immer zur Mitarbeit herangezogen werden, auch wenn sie nicht vollkommene Sillonisten waren, sei es, daß sie nicht den gleichen Glauben oder nicht das gleiche demokratische Ideal hatten. Kampf gegen die Verletzung der Sonntagsruhe,[56]) gegen das Duell, gegen den Alkoholismus, gegen die wachsende Schamlosigkeit der Maueranschläge und Buchhändlerauslagen, Befreiung der Gewerkschaften aus der Umschlingung, in der Politiker und Arbeitgeber sie halten:

das waren solche Ziele, die von Sillonisten und ähnlich Denkenden, gleichviel welcher religiösen oder philosophischen Anschauung sie huldigten, gemeinsam gefördert werden konnten.[57]) „Bleiben wir nicht isoliert, indem wir uns zu der Vortrefflichkeit unserer Lehren und Gesichtspunkte gratulieren, ohne aber imstande zu sein, ihnen zum Siege zu verhelfen. Seien wir wie der Sauerteig, der zu nichts nütze ist, solange er nicht mit dem Teige selber vermischt wird!" Diese Erweiterung war nach Mark Sangnier keine gefährliche Neuerung, sondern nur die Verwirklichung dessen, was immer angekündigt und sogar versucht worden war. Ob die neuen Mitarbeiter schließlich Sillonisten würden, konnte nicht von vornherein gesagt werden, da der Sillon ja keine feste Organisation war, die bestimmte Bedingungen für neueintretende Mitglieder stellte. Letzten Endes sollte die öffentliche Meinung darüber entscheiden, die ja auch einst der jungen Bewegung ihren Namen gegeben habe. „Wir beunruhigen uns nicht über eine mögliche Erweiterung dieser Bezeichnung. Denn wir haben niemals die jämmerliche Idee gehabt zu behaupten, daß wir einen Teil unserer Anschauungen verschweigen und den Forderungen irgend einer elenden Neutralität Rechnung tragen müßten", ebensowenig wie „wir irgendwie zu verlangen gedenken, daß die Nichtkatholiken anders handeln". Es handelte sich also nirgends um ein mechanisches Aufdrängen, Aufsaugen, sondern um „konvergierende" Bestrebungen, die nur dadurch zu spezifisch sillonistischen gestempelt werden konnten, daß der Sillon dort seine Ideen, seine Methoden und Gesichtspunkte geltend machte. In diesem „größeren Sillon" sollte der „Eveil démocratique" immer mehr nicht nur das Organ der Sillonisten, sondern der ganzen jungen demokratischen

Generation werden; sollten Gewerkschaften und Genossenschaften die Idee der sozialen Umbildung mit Hilfe der beruflichen Tüchtigkeit, der moralischen Tugend und der Achtung vor dem christlichen Ideal der Menschenwürde und Brüderlichkeit immer tiefer in die proletarischen Massen hineintragen. „Dem größeren Sillon wird es dann vielleicht auch bald möglich, den Ritt ins Land einer erneuerten Politik zu machen, die dann auch ihrerseits den Forderungen der Gerechtigkeit und Wahrheit sich beugen muß.“[58]) Die in Choisy-sur-Ecole festgelegte Marschrichtung verfolgte letzten Endes das Ziel, Mark Sangnier ins Parlament zu bringen.

Unterdessen drang die Bewegung immer tiefer in die Kreise des Volkes ein. 1908 sagte Mark Sangnier stolz: „Wir haben uns das Recht erobert, erhobenen Hauptes in alle gewerkschaftlichen und genossenschaftlichen Kreise einzutreten, ohne etwas von unserer spiritualistischen Philosophie und unserem christlichen Glauben aufzugeben.“[59]) Um jene Zeit wurde festgestellt, daß „85 Prozent der Sillonisten dem Proletariat angehörten“.[60]) Diese wachsende Volkstümlichkeit des Sillon rief natürlich viele Neider auf den Plan. So ließ man 1908 auf dem Freidenkerkongreß die Mahnung ergehen, „man müsse besonders den Sillon bekämpfen, weil er sehr dazu befähigt sei, Einfluß auf das Volk zu gewinnen“.[61]) „Große Freude“ bereitete es den Sillonisten, daß auf ihrem 7. Nationalkongreß (April 1908) neben dem Revisionisten Keufer auch der bekannte Nationalökonom Gide erschienen war und der Sympathie für die dem eigenen sozialen Reformprogramm ähnlichen Ideen des Sillon wieder lebhaften Ausdruck verlieh.[62]) Und Mark Sangnier konnte es in seiner Schlußrede wagen, diesen Kongreß „mit den

schönen Siegen des ersten Kaiserreiches" zu vergleichen. Man ruhte aber nicht aus auf den errungenen Erfolgen. „Wollt ihr in Frankreich nicht etwas gelten?" rief Marc seinen Kameraden zu. Und er suggerierte ihnen ein „Ja". „Ihr müßt vertrauen auf das Ideal, das in eurem Herzen schlägt; ihr müßt vertrauen auf Frankreich." „Ich brauche nur jedem ins Auge zu schauen, um zu fühlen, daß er sich frei mit seiner ganzen Person der Sache hingegeben hat." An euch fehlt es nicht. Frankreich aber, das in seinem Herzen eine unendliche Leere spürt, kennt euch nicht, ahnt nicht die Hilfe, die ihr ihm bringen wollt. „Es hat aber wenigstens unbewußtes Heimweh nach dem Sillon." Denn es will hoffen, und „was hoffen will, muß sich notwendig diesen unbesiegbaren Starrköpfen der Hoffnung nähern".[63])

Diese Erkenntnis, daß zwischen dem echten Frankreich und dem Sillon eine Wahlverwandtschaft bestehe, mußte noch energischer verbreitet werden. Aber wie? „Die Zeitungen wollen unsere Existenz verschweigen. Im Parlament kann unsere Stimme niemals unsere Hoffnung zum Ausdruck bringen, unseren Willen bekräftigen."

Angesichts dieser Lage gab es für den Mann der Tat kein Zögern. „In einigen Monaten", verkündete darum Marc Sangnier am 5. April 1908, „werden wir eine Tageszeitung haben, . . . und über kurz oder lang werden unsere Freunde auch auf dem Gebiete der Politik ihr Ideal zu behaupten die Pflicht haben, dergestalt, daß wir nicht immer gezwungen sind, . . . die schlimmsten Gegner der Republik wählen zu helfen."[64]) Während nun das Erscheinen der Tageszeitung infolge der ungeheuren Schwierigkeiten, die zu überwinden waren, immer länger hinausgeschoben werden mußte, bot sich kaum nach

Jahresfrist die Gelegenheit, auf dem Boden der Politik die Probe aufs Exempel zu machen. Mark Sangnier kündigte am 28. Februar 1909 im „Eveil démocratique“ an, daß er sich am 21. März im vierten Wahlbezirk von Sceaux um das freigewordene Abgeordnetenmandat bewerben werde. Wie alles, was der Sillon bis dahin angefaßt hatte, sollte auch die Wahlarbeit ideal gestaltet werden. Die Sillonisten hatten im Wahlkreis kaum persönliche Beziehungen, noch weniger zuverlässige Kerntruppen. Kaum ein Monat blieb zur Vorbereitung. So lief alles darauf hinaus, daß Mark Sangnier und seine Pariser Freunde von Ort zu Ort zogen und getreu den bisher geübten Methoden und dem immer vertretenen Ideal aufklärend und charakterbildend die Wähler zu gewinnen suchten. Er erhielt im ersten Wahlgang 4778 Stimmen, wurde aber in der Stichwahl trotz eines beträchtlichen Stimmenzuwachses von dem Sozialisten Nectoux geschlagen. „Eine sehr ehrende und verheißungsvolle Niederlage“, wie das „Bulletin de la Semaine“ schrieb.[65])

Anstatt in den Hauptwahlen des folgenden Jahres die so erfolgreich begonnene Arbeit in Sceaux fortzusetzen, was wahrscheinlich zum Sieg geführt hätte, beging Mark Sangnier den taktischen Fehler, in Paris, und zwar in dem Wahlbezirk Batignolles zu kandidieren, obwohl die gerade für diesen Fall so notwendige Tageszeitung immer noch nicht zur Verfügung stand. Das mußte mißlingen, wenn auch hier die opferfreudige Werbearbeit der Sillonisten recht bemerkenswerte Erfolge erzielte. Der Feldzugsplan von 1907 hatte nicht zum Ziele geführt. „Sceaux und Batignolles waren nicht verlorene Schlachten; es war ein unglücklicher Feldzug.“

c) Die Neuordnung (1909).

Die Sillonisten sind aber nicht Soldaten, die die Flinte ins Korn werfen. Der Monat, der die Niederlage brachte, sah auch schon einen Kongreß des Pariser Sillon (14., 15. und 16. Mai), auf dem die Lehren aus der unmittelbaren Vergangenheit gezogen wurden. Man kam zu dem Resultate, daß entschlossener als bis jetzt Eroberungspolitik getrieben und die Schlachtformationen den Bedürfnissen der Stunde angepaßt werden müßten: Das erste Erfordernis sei, die Volkserziehungsarbeit von der ökonomischen und besonders der politischen zu trennen. Wie oft trügen Bürger, die für das politische Programm einer demokratischen Republik gewonnen seien, Bedenken, sich dem Sillon anzuschließen, weil sie in ihm bald einen Orden, bald eine Loge sähen. Sogar das Wort „Der größere Sillon" habe oft Mißverständnisse geweckt, als ob hier die Partei der Zukunft schon gegeben sei. Besonders sei diese Trennung notwendig im Interesse der Studienzirkel, die fern von der Politik zur geistigen Selbständigkeit und charaktervollen Mannhaftigkeit erziehen müßten, deren Wirksamkeit manchem durch die Verquickung mit politischen Zielen gefährdet zu sein schiene. Sie dürften außerdem, wollten sie nicht zu unfruchtbarem Dilettantismus verurteilt sein, den konfessionell-religiösen Charakter, den sie von Anfang an gehabt hätten, nicht abstreifen, während hingegen der politischen Organisation alle ohne Unterschied der religiösen Glaubensbekenntnisse angehören könnten.[66])

Aus diesen Erwägungen heraus wurden die Volkserziehungsarbeit der Studienzirkel als „Vereinigung für staatsbürgerliche Erziehung" (Union pour l'éducation civique) und die wirtschaftlichen Reformbestrebungen als „De-

mokratischer Ausschuß für soziale Tätigkeit" (Comité démocratique d'action sociale) selbständig gemacht und einem von den volljährigen Mitgliedern dieser Vereinigungen gewählten Nationalrat (Conseil national) unterstellt. Diese Organisationen fielen nicht mit dem Sillon zusammen, dessen Geist über allem schweben, alles beleben und alles einen sollte. Es waren keine straff organisierten Verbände, sondern nur Gruppierungen von Individuen, die Auskunft, Anregung und Direktiven geben sollten. Das „Demokratische Komitee" verfolgte „ein Werk wirtschaftlicher und sozialer Umbildung im demokratischen Sinne und vereinigte alle die, die von der Achtung vor den moralischen und religiösen Kräften und der Überzeugung durchdrungen waren, daß ohne den Gärungsstoff eines hochsinnigen Idealismus eine wirkliche soziale Emanzipation unmöglich ist". (Art. II der Statuten.) Wenn auch nicht eine völlige Gleichheit der Anschauung auf dem nicht wirtschaftlichen Gebiete erreicht werde, so würden doch nach und nach, so hoffte der Sillon, alle die, denen seine wirtschaftlichen Ideen und Arbeitsmethoden zusagten, auf immer mehr Gebieten mit ihm zusammenarbeiten.

Was die Politik anlangt, empfahl der Kongreß Zurückhaltung. Gewiß brauchten sich die Sillonisten nicht ganz untätig zu verhalten. Aber sie müßten zuerst neue Elemente werben, bei denen die Achtung vor der katholischen Überzeugung und ein bestimmtes Maß demokratischer Reformen selbstverständliche Voraussetzungen seien. Dabei wurde der Wunsch ausgesprochen, daß schon gleich unter den ersten Mitarbeitern Männer verschiedener philosophischer und religiöser Meinungen sich befänden, damit von vornherein jedem Mißverständnis der Boden entzogen wäre.[67])

d) Die Tageszeitung und die Verurteilung (1910).

Am 17. August 1910 konnte endlich auch die Tageszeitung „La Démocratie" ihre erste Nummer ausgeben. Welche Unsumme selbstloser Arbeit und wertvollster Opfergesinnung hatte es gekostet, bis man so weit war! Das Unternehmen sollte ja eine wirtschaftliche Verkörperung sillonistischen Geistes sein. Von vornherein war also auf die üblichen Geschäftspraktiken, namentlich auf die Mitwirkung von Kapitalisten, verzichtet, und das Gelingen allein auf die Mitarbeit der Sillonisten gestellt, was schon vorher beim „Eveil démocratique" mit so viel Glück erprobt worden war. Mark Sangnier stellte das Lokal und die Maschinen zur Verfügung. Vom 31. Mai 1908 bis zum 13. Juni 1909 hatte der „Eveil" in 18 Sammellisten den Empfang von 260 000 Fr. quittiert, d. h. 10 000 Fr. mehr, als für die Lanzierung nötig waren. Ein halbes Jahr später waren auch die 6000 Jahresabonnenten gewonnen, die den Bestand der Zeitung sicherten. Aber nicht nur das! Auch Herstellung und Vertrieb der Zeitung entsprach dem sillonistischen Ideal. Alle, vom Chefredakteur bis zum Stubenkehrer und Auslaufburschen waren überzeugte Sillonisten, gaben also ihre beste, innerste Seele bei der Arbeit. Mit einem Schlag war hier im kleinen das soziale Problem gelöst, der Unterschied zwischen Unternehmer und Lohnarbeiter aus der Welt geschafft. Die reichen Mitarbeiter erhielten nichts. Es wurde ihnen sogar der Rat erteilt, alles, was sie nicht zum Leben nötig hatten, zu Propagandazwecken herzugeben. Die Armen erhielten keinen Lohn, sondern eine Entschädigung, die nicht nach dem Ertrag der Arbeit, sondern nach den Bedürfnissen berechnet wurde. Der Gewinn gehörte weder einzelnen noch der Arbeitsgemeinschaft,

sondern allen, nicht bloß denen, die das gleiche Ideal hatten, sondern auch denen, die vielleicht damals den Sillon noch lästerten und verfluchten, die aber doch Sillonisten werden konnten. Die Seele der Veröffentlichung war neben Sangnier Du Roure, der mit unermüdlicher Tatkraft organisatorisch, publizistisch und inspiratorisch mithalf, das oft schwer ringende Organ über Wasser zu halten.[68]) Mit Kapitalien also, die mehr wert sind als alle irdischen Schätze, mit gutem Willen und restloser Selbsthingabe, war so auf einem Gebiet, das bis jetzt der Tummelplatz mehr oder weniger ungesunder Spekulation gewesen war, mit den ureigensten Ideen und Methoden des Sillon unter Ausschaltung aller niedrigen Gewinnsucht im Dienste der Verbreitung hoher, wertvoller Ideale der Zukunftsstaat im Keime, wenn auch nur für einen Augenblick, verwirklicht.

Am 25. August 1910 unterzeichnete Pius X. den „Brief an die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs", in dem der Sillon verurteilt wurde. Mark Sangnier unterwarf sich alsbald in einem Schreiben, das seine echte katholische Gesinnung bewies und ihm vielleicht mehr Ehre machte als seine schönsten Schöpfungen. Die „Vereinigung zur staatsbürgerlichen Erziehung" und „der demokratische Ausschuß für soziale Tätigkeit" lösten sich auf. Auf Anfrage gestattete Pius X. ausdrücklich das Weitererscheinen der „Démocratie". Damit war diesem kühnen Versuch, die französische Demokratie, die sich in der Sandwüste eines öden Laizismus zu verlieren drohte, in das Strombett christlichen Kulturlebens zurückzuleiten, in seinen spontansten Erscheinungsformen ein Ziel gesetzt. Ehe wir nun unsererseits eine Kritik des Sillon geben und so dem Leser die Möglichkeit bieten können, sich ein Urteil über das vielerörterte Vorgehen der Kurie zu bilden, ist es

nötig, näher auf die Eigenart des sillonistischen Wesens und Wirkens einzugehen und die wichtigsten Ideen, die in ihm wirksam waren, zusammenhängend darzustellen.

B. Die Volkserziehungsarbeit des Sillon.

1. Die Aufgabe.

Der nächste Zweck, den alles sillonistische Leben und Schaffen hatte, war die Heranbildung einer demokratischen Elite, die imstande sein sollte, die gegenwärtige Gesellschaftsordnung den innersten Lebensgesetzen der Demokratie gemäß umzugestalten. Was der Sillon auf diesem Gebiet geleistet hat, ist vielleicht der großartigste, nichtstaatliche, streng genommen auch nicht korporative Versuch, den schwankenden Turm der Demokratie durch individuelle Charakterbildung zu unterbauen und ihm so Dauer zu verschaffen. Eine Darstellung des Sillon hat daher die erste Aufgabe, diese Volkserziehungsarbeit nach Methode, Ziel und Erfolg gesondert zu untersuchen.

Die demokratische Republik stattet jeden Staatsbürger mit Rechten aus, die er früher nicht besessen hat und deren Ausübung einen hohen Grad geistiger Reife erfordert. Zugestandenermaßen besaßen die niederen Volksklassen in Frankreich diese Reife nicht, als die Republik zum dritten Male ausgerufen wurde. In ihrem ureigensten Interesse räumte diese bei der Volksschulreform von 1882—86 der staatsbürgerlichen Erziehung einen hervorragenden Platz ein. Aber der Erfolg blieb gering, und zwar aus dem allgemeinen Grund, weil die Reformen, speziell der neueingeführte Schulzwang, nicht durchdrangen, und aus dem besonderen, weil der staatsbürgerlichen ebenso wie der moralischen Erziehung in

der Laienschule keine religiöse Fundamentierung und daher keine praktische Wirksamkeit gegeben werden konnte.[69]) Später stellte man sich in den Volkshochschulen die Aufgabe der Erziehung der Demokratie. In diesen „Kathedralen der Demokratie" verkündeten Universitätsprofessoren und andere Intellektuelle das Neueste, was die Wissenschaft zu sagen hatte. Aber schon gar bald mußte man eine Krise der Volkshochschulen eingestehen. Das Proletariat blieb meist fern. Die einen gingen ein, andere wurden zu Bildungsstätten der Bourgeosie. Deherme, der soviel dafür getan hatte, bekannte: „Die wissenschaftliche Wahrheit, die philosophischen Lehren sind sozial unwirksam. Sie schaffen kein Band zwischen den Menschen."

So glich Frankreich einem Kranken; denn seine edlen, heiligen Bemühungen um die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit galten Worten ohne Sinn, da sie die Mitwirkung dessen, der sie auf die Welt gebracht hat, ausschlossen.[70]) Darum schloß Mark Sangnier: „Die Demokratie ohne Christus ist eine Chimäre und eine Lüge."[71]) Echte Volkserziehungsarbeit kann nur darin bestehen, das Christentum mitten ins Herz der Bedürfnisse, Notwendigkeiten und Ziele unserer Zeit zu stellen.[72]) Während die Laizisten sie auf dem Flugsand der Tagesphilosophie (Kantianismus, Evolutionismus, Solidarismus) aufbauten, während die antidemokratischen Konservativen sie meist vernachlässigten, verankerte sie also der Sillon von vornherein in der Religion. Er wollte mit dieser Erziehungsarbeit den ganzen Menschen erfassen und emporbilden, ohne zunächst die Gefahren zu ahnen, denen er sich als Laienorganisation auf diesem schwierigen Gebiete aussetzte.

Aber noch in einer anderen Beziehung unterschied sich das Bemühen des Sillon von dem des offiziellen Laizis-

mus. Zwar glaubte auch jener, daß in der Demokratie eine Elite notwendig sei, daß also nicht alles auf öde Gleichmacherei hinauslaufen dürfe. Methodisch faßte er aber seine Aufgabe nicht als Herabsteigen einer Elite zur Masse auf, da er nicht wie der Laizist die wissenschaftliche Kompetenz, sondern die Fähigkeit, die soziale Führung zu übernehmen, als die wichtigste Eigenschaft des Volldemokraten ansah. Voraussetzungen dazu sind ungebrochene Kraft, Energie, Enthusiasmus. Diese aber sind im Volke ungleich häufiger vorhanden, daher müsse „vom ganzen Volke die Wiedergenesung des Landes kommen".[73]) Die führenden Männer werden sich zweifellos aus den noch gesund gebliebenen Elementen des alten Adels und der Bourgeoisie, aber vielleicht noch in höherem Maße aus den sicher noch jugendlichen Volkskreisen zusammensetzen, die zwar gewissen geistigen Feinheiten unzugänglich sind, die aber nichtsdestoweniger die nationale Zukunft in sich tragen.[74]) Diese verschiedene Auffassung kam auch daher, daß der Sillon wie alle Praktiker gern eine gewisse Geringschätzung des Wissens an den Tag legte und zu verstehen gab, daß die Arbeit, die er verfolge, wesentlich darauf hinauslaufe, Dinge, die im Menschen schon vorhanden seien, bewußt zu machen.

So stellte also der Sillon seiner Erziehungsarbeit die Aufgabe, in den Massen die Verbindung zwischen eingewurzeltem Demokratismus und entwurzeltem Katholizismus wieder herzustellen, die bis jetzt sich feindlich gegenüberstehenden Klassen in gemeinsamen Studien zu versöhnen und so in gegenseitigem Geben und Nehmen allen zu dem demokratischen Ideal, den geborenen Führerpersönlichkeiten aus dem ganzen Volk zum Bewußtsein ihrer Führeraufgabe und zur Befähigung dazu zu verhelfen.

2. Die Studienzirkel.

Diese Auffassungen brachte der Sillon zuerst in den katholischen Patronagen zur Geltung, die einst von Mitgliedern der Vinzenzkonferenzen ins Leben gerufen worden waren, um Kinder und junge Leute vor den Gefahren, die ihnen namentlich in der Stadt drohen, zu bewahren und einen religiösen Lebensstrom in ihnen zu entwickeln beziehungsweise zu erhalten. Freilich hatten die meisten Katholiken[75]) entsprechend ihren monarchisch-hierarchischen Anschauungen die Arbeit in den Patronagen mehr als eine Almosenpflicht aufgefaßt, die ihnen auf Grund ihrer sozialen und moralischen Überlegenheit als Vorrecht zufiele (droit-d'aînesse). Aber Harmel hatte nicht umsonst in seinen Studienzirkeln das Recht des Volkes auf Autonomie verkündet. Nicht umsonst hatte Fonsegrive 1897 in einer Kryptakonferenz empfohlen, dem Arbeiter der Städte die Ideen nicht als Dogmen zur Annahme vorzulegen, sondern sokratisch vorzugehen, derart, daß sein Geist dem Worte vorauseile und er die Schlußfolgerungen entdecke, ehe sie ausgesprochen seien. Der Geist des Arbeiters sei vielleicht nicht sehr umfassend, aber merkwürdig klar, scharfsinnig, eindringend, logisch. Wenn er einmal im Besitze solcher Ideen sei, die er selber entdeckt habe, dann werde er sich daran klammern, und man werde sich keinen eifrigeren Apostel denken können.[76]) Der Kongreß der A. C. J. F. in Besançon (1898), insbesondere das glänzende Referat Goyaus[77]) hatten nicht wenig dazu beigetragen, den Studienzirkel als Instrument sozialer Reorganisationsarbeit bekannt zu machen und in den Sillonisten, deren Initiative in der „Krypta" vielfach als vorbildlich hingestellt wurde, den Mut zu ausgreifender Tätigkeit zu wecken.

Gegen Ende des Jahres 1899 begannen die Sillonisten nun innerhalb der katholischen Patronagen Studienzirkel zu organisieren, und zwar so, daß sie sich direkt an die Mitglieder wandten und sie von der Notwendigkeit der Einrichtung überzeugten. Ein Studienzirkel nach sillonistischer Auffassung war also ein aus eigener Initiative hervorgegangener Zusammenschluß jüngerer Arbeiter, Handwerker und Studenten (15 bis 20), die selbständig denken und arbeiten und sich im Reden üben wollten: die Arbeiter der Hand ausgestattet mit praktischen Erfahrungen, die Arbeiter des Geistes mit den Früchten ihrer theoretischen Studien. Die jungen Leute wählten ihren Vorsitzenden, meldeten sich nach Neigung und Anlage zu Referaten oder Vorträgen, diskutierten, fragten, antworteten und entsandten zu den Kongressen ihre Vertreter (1900 in Paris 20 Studienzirkel, zuletzt zirka 500 in ganz Frankreich). Meistens baten sie einen älteren, erfahreneren Mann, an ihren Versammlungen teilzunehmen und sie durch Rat und Tat zu unterstützen (membre-conseil). Er durfte aber nicht die Anmaßung haben, die jungen Seelen kneten zu wollen, wie ein Bildhauer den Ton formt. Er sollte ihnen behilflich sein, daß sie sich freimachen konnten von allem Dunkeln, von allen schädlichen Einflüssen und Vorurteilen. Wenn das der Fall sei, dann würden sie, der Wahrheit gegenübergestellt, sie frei annehmen und anerkennen als die Königin in ihrem Herzen und ihr Wille und Leben unterstellen. So würde nicht nur der Verstand um Kenntnisse in Nationalökonomie und Soziologie, in Moral und Religion bereichert, sondern, was viel wichtiger sei, die Initiative geweckt, der Wille gestärkt, das Volk mit einem Worte befähigt, sich selber zu leiten, anstatt ewig am Gängel-

band ahnenstolzer Aristokraten oder gewissenloser Demagogen zu bleiben. Das höchste Ziel ist also die Erziehung zur inneren Freiheit, zur Selbständigkeit und Verantwortlichkeit. Wie notwendig dies gerade in Frankreich ist, ersieht man z. B. aus dem, was Abbé Vignot in ähnlichem Zusammenhang schrieb: „Ich möchte in euch vernichten, was man den französischen Geist nennen muß, die Neigung, euer Innenleben ebenso wie eure seltensten Schätze einem Sachwalter anheimzugeben. Ihr kommt zu dieser Auffassung der häuslichen Hierarchie: Unverantwortliche Kinder unter unfehlbaren Eltern, jene gerechtfertigt durch die Notwendigkeit zu gehorchen, diese durch das Recht zu befehlen, so daß schließlich niemand eine Schuld trifft, weil niemand eine Persönlichkeit ist."[78]) Diese Selbständigkeit wurde aber nicht individualistisch gedeutet. Denn die jungen Leute sollten vor allem auch bedacht sein, dem sillonistischen Gemeinschaftsleben sich einzugliedern und alle Ereignisse aus christlich-demokratischer Grundstimmung heraus beurteilen zu lernen.[79]) Die Studienzirkel waren dazu berufen, diesem Gemeinschaftsleben immer jugendfrische Kräfte und demokratische Erfahrungen zuzuführen, so daß sie gewissermaßen „als Werkzeuge zu sozialen Experimenten"[80]) bezeichnet werden konnten. Sie waren die Urzellen des Sillon. Sollte der Sillon an irgend einem Orte neu eingeführt werden, so wurden zuerst ein oder mehrere Studienzirkel gegründet und so der Boden zu weiterer Wirksamkeit bearbeitet.

In welchem Gegensatz die hier geleistete Arbeit zu der bisher üblichen öffentlichen Tätigkeit der Konservativen stand, ist unschwer zu erkennen. Während diese sich in erster Linie auf Staat und Gesetz verließen und verlassen, also die Politik, speziell die Wahlarbeit, den Sturz der

Tyrannen und Sektierer und die Einsetzung einer gutgesinnten Regierung als erste und notwendigste Aufgabe ansahen, betonte der Sillon vor allem die Einzelerziehung zu Initiative, Verantwortlichkeitsgefühl und Hingabe an das Gemeinwesen. Er war dabei gewiß abhängig von der Le Playschule der „Science sociale", deren Führer de Tourville und Demolins sich nicht genugtun konnten, die „partikularistische" Erziehung und Auffassungsweise zu fördern und die „kommunitäre", wie sie namentlich den südlichen Völkern eigne, als die Quelle des Verfalls hinzustellen.[81])

Außerdem hatte man seit einiger Zeit neue Wege einzuschlagen versucht, um in den Arbeitervierteln die Zahl der Heime zu vermehren, wo die Handarbeiter die Mittel fänden, sich nach allen Richtungen hin zu erziehen und soweit als möglich teilzunehmen an dem, was an der Lage der Reichen wirklich begehrenswert ist. Die Arbeitssäle, die die Sillonisten schon bald einrichteten, bedeuteten einen hochherzigen Schritt in dieser Richtung. Sie sagten sich, daß es den Mitgliedern eines Studienzirkels schwerfallen müsse, die Werkzeuge der geistigen Arbeit zu benutzen und so selbständige Vorträge zustande zu bringen. Deshalb gründeten sie von 1900 ab sogenannte Arbeitssäle mit Bibliotheken, in denen zu bestimmten Stunden erfahrene Ratgeber, die Anleitung zur geistigen Arbeit geben konnten, anwesend waren. In Saint-Etienne hatten die Jesuiten zuerst etwas Ähnliches, eine Art Volkshaus, gegründet und versucht, durch Bibliothek, Abendkurse und familiäre Besprechungen Elitearbeiter heranzubilden.[82]) Die Urform, der wohl auch bis zu einem gewissen Grade die Volkshochschulen nachgebildet sind, ist das englische Settlement (Toynbeehall in London E. 1885), das den fran-

zösischen Katholiken 1896 durch einen Artikel Costa de Beauregards bekannt gemacht wurde.[83])

Um die Teilnehmer an den Studienzirkeln in Berührung mit der Wirklichkeit zu bringen, wurden von Anfang an „Spaziergänge zu wissenschaftlicher und künstlerischer Fortbildung" veranstaltet. Das Nächstliegende war da, unter sachkundiger Führung Fabriken, Laboratorien, soziale Einrichtungen jeder Art, Museen, Kunstdenkmäler usw. an Ort und Stelle zu besuchen. Aber nicht nur das! In ganzen Pilgerzügen fuhren die Sillonisten nach Rom, um Einblick in die religiöse Geschichte und Wirklichkeit zu bekommen und so ihr religiöses Innenleben anzuregen. Charakteristisch ist eine Pilgerfahrt von 300 Sillonisten nach Port-Royal, wo Mark Sangnier „in bewegter Rede" sie in den Geist des Klosters und seines größten Gelehrten, Blaise Paskals, einführte, so daß sie „in Gesellschaft dessen, der mit so viel Recht als ein Vorfahre des Sillon bezeichnet werden kann", die rauhe Wirklichkeit vergessen und sich für die bevorstehenden Kämpfe stärken konnten.

Aber die Studienzirkel durften nicht ohne lebendige Wechselbeziehungen bleiben. Sie mußten sich gegenseitig befruchten und stützen. So sah die Organisation von vorneherein vor, daß Besuche von Gruppe zu Gruppe zustande kamen. Arbeitssäle und Spaziergänge erleichterten den Verkehr. Alle Monate vereinigte eine Generalversammlung die Mitglieder der Pariser Studienzirkel am Zentralsitz des Sillon; alle Vierteljahre fand ein Kongreß statt, an dem zwei Delegierte jedes Zirkels teilnahmen, so daß die Entwicklung in der Tat einer Art Seelengemeinschaft zustrebte („âme commune").

3. Die Volksinstitute.

Der Eroberungsgeist steckte dem Sillon im Blute. Nichts widerstrebte seinem Temperamente mehr als die Haltung jener Katholiken, die sich resigniert aus dem pulsierenden nationalen Leben ausschalten und in gewissen Teilen des Landes isolieren ließen. Er gab denen, die sich ihm in den Studienzirkeln anvertrauten, eine so große Überzeugung von der Wahrheit seiner Lehren, eine so unerschütterliche Hoffnung auf den endgültigen Sieg, daß sie wie von selbst zu Aposteln und Pionieren wurden, daß sie den Tag herbeisehnten, wo sie zum ersten Male Gegnern gegenüber die Ideen des Sillon siegreich verteidigen konnten. Es genügte also nicht, eine demokratische Elite heranzubilden. Diese mußte ihrerseits nun in Familie und Fabrik, in Werkstatt und Kaserne die Wahrheit weiter verbreiten und neue Jünger werben. Nichts ist ja wirksamer — das hatte mit Berufung auf Harmel Fonsegrive sie gelehrt — als der Einfluß des Arbeiters auf den Arbeiter. Bisher hatte man sich zufrieden gegeben, wenn man den in der Patronage behüteten jungen Mann anderen Schutzverbänden übergeben und ihn so auch weiterhin vor den Pestkeimen der Welt bewahren konnte. Der Sillon aber sah die Größe der Gefahr, die das moderne Heidentum über Frankreich gebracht hatte, und er verlangte daher Apostel, die „zu Licht und Wärme ausstrahlenden, alles an sich ziehenden Herden" werden sollten. Wer heute nur an sich und seine eigene Rettung denken und der Paganisierung der Welt gleichgültig gegenüberstehen wolle, handle nicht recht. Gewiß sei dabei aber, und das betonte der Sillon immer wieder, daß man nur in intensivem religiösen Innenleben die Kraft finden könne, sich der Rettung der Welt hinzugeben. Derjenige, der die

Liebe zu Christus nicht in sich habe, sei außerstande, sie andern mitzuteilen.

Die Propaganda der herangebildeten demokratischen Elite sollte in erster Linie in den „Volksinstituten" (Institut populaire = I. P.) geübt werden. Diejenigen, welche in den Studienzirkeln selbständig denken gelernt hatten, ließen sich nicht mehr vom ersten besten Redner Sand in die Augen streuen. Sie durchschauten die Gedankengänge des Gegners, wurden zum Widerspruch gereizt und entpuppten sich eines Tages als Redner. Der erste Stein zum I. P. war gelegt. Der Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten, zwischen Herren- und Herdenmenschen, all das Peinliche, Hemmende, Empörende, was der Demokrat empfindet, wenn er die intellektuellen und ästhetischen Genüsse des „auf der Menschheit Höhen" schreitenden Redners empfindet und ahnt, soll durch diese Art der Volkserziehung ausgeschaltet werden. Das Volk hört ja seinesgleichen, fühlt sich durch keinen sozialen, kaum durch einen intellektuellen Gegensatz getrennt. Während Anatole France bei der Eröffnung einer offiziellen Volksuniversität „die Erlernung der kritischen Methode" als das Ziel hinstellte, wollten die Sillonisten prinzipiell nicht die Pädagogen des Volkes sein, sondern sich nur unter Kameraden verständlich machen, weil sie wußten, daß die einen sowohl als die anderen diesen brüderlichen Gedankenaustausch brauchten.[84])

Freilich war auch hier in der Praxis dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchsen. Wenn wir uns nämlich die Veranstaltungen der (zirka 25) I. P. näher ansehen, so finden wir in den meisten Fällen Intellektuelle als Redner. Doch beweist das schnelle Anwachsen der Bewegung namentlich in den Kreisen des Proletariats

(zuletzt 85 Prozent Proletarier), daß die individuelle Propaganda der sillonistischen Arbeiter eine recht intensive und fruchtbare gewesen sein mußte, wenn sie sich auch nicht statistisch erfassen läßt. Im Hinblick darauf hat wohl auch Mark Sangnier gesagt, daß der Keim eines I. P. da schon gelegt sei, wo ein Arbeiter in einer Winkelkneipe entschlossen für die Ideen des Sillon eintrete.

Das Volksinstitut ist weder konfessionell noch neutral. Jeder, der eine selbständige Meinung hat und gewillt ist, sie zu Gehör zu bringen und zu verteidigen, ist hier willkommen. Der beiderseitige gute Wille und die gemeinsame Liebe zum Vaterland und zur Menschheit soll einen ehrlichen, ja herzlichen Kampf möglich machen. Das Prinzip und gewisse Methoden der Volkserziehung sind ja außerdem Gemeingut und verbürgen bis zu einem gewissen Grade die Möglichkeit des Zusammenarbeitens. So gilt unter gebildeten Menschen als anerkannt: Die Achtung vor jeder aufrichtigen Überzeugung, wo immer man sie findet, die Verwerfung unzulässiger Kampfesweisen, die Idee, daß die moralische Wahrheit nicht aufgezwungen werden kann, sondern frei zugestanden werden muß.[85]) So soll jedem Sillonisten die Möglichkeit geboten werden, die sachlich vorgetragenen Ideen Andersdenkender zu hören. Lebendig treten sie ihm entgegen, ganz anders als in Büchern. Er muß den Wahrheitsgehalt, den sie in mehr oder minder großem Maße enthalten, herausschälen und anerkennen, um seinerseits ehrlich und sachlich den Irrtum überwinden zu können.

Noch weniger soll das sillonistische Volksinstitut neutral sein. „Neutralität ist Geistes- und Charakterschwäche."[86]) Wer neutral sein wollte, müßte überall Hindernisse und Schranken aufrichten, zurückdämmen alle auf-

richtigen Ergüsse, alle edlen Aufrufe, alles, was diese zerbrechliche, aber kostbare Neutralität dadurch gefährdete, daß es eine Zustimmung des Herzens oder des Geistes nach sich ziehen könnte. Demgemäß war auf dem Maueranschlag zur Eröffnung des ersten Volksinstituts (3. Febr. 1901) folgendes zu lesen: „Wir werden loyal und ohne Hintergedanken sprechen. Wir halten uns nicht für verpflichtet, nur eine unvollständige, geschmälerte Wahrheit darzubieten ... Wir würden fürchten, die Achtung, die wir unsern Zuhörern schulden, zu verletzen, wenn wir ihnen nicht die Ergebnisse unserer geistigen Arbeit offenbarten." Die Liebe zu Christus im Herzen tragend, können wir gerade darauf losmarschieren in der Gewißheit, daß unsere Freiheit niemals in Zügellosigkeit ausarten wird, durch die unfehlbare Lehre vor dem Irrtum geschützt, in gemeinsamer Hingebung geeint, entschlossen, uns ganz der Sache zu geben, die wir verteidigen und für die wir leben und sterben wollen.[87])

C. Die Geistesverfassung des Sillonisten.

„Wie das Samenkorn endlich hervorsprießt, wenn der Gewittersturm das ausgetrocknete Erdreich befruchtet hat, so seid ihr in düsterer, gewitterschwerer Stunde plötzlich aufgetaucht auf dem alten französischen Boden, den der Skeptizismus ausgetrocknet und die Unduldsamkeit verhärtet zu haben schien. Trotzdem die einen spöttisch lächelten, bekanntet ihr: Wir haben Glauben; inmitten des entfesselten Hasses habt ihr zu sagen gewagt: Wir haben die Liebe."[88]) In der Tat, der Sillon hat in dem modernen Frankreich trotz widriger Zeiten ein Temperament zur Geltung gebracht und organisatorisch zu-

sammengefaßt, wie es vorher nur vereinzelt gediehen war und das bestimmt schien, ein neues Frankreich zu schaffen. Der Sillonist im allgemeinen und Mark Sangnier im besonderen ist Sanguiniker und Mann der Tat und des Fortschritts. Der Sillon ist freiheitsdurstige, optimistische Jugend, auch wenn er von Älteren vertreten wird; er ist „glückliche Unbesonnenheit, die vor allem leben will, die keinen Sinn hat für die warnende Bedenklichkeit des Alters, das vor allem nicht irren möchte".

Mark Sangnier und seine Getreuen der ersten Stunde entstammten der Bourgeoisie, die ja im allgemeinen nicht als idealistisch-fortschrittlich bezeichnet werden kann. Aber ihre edlen, reinen Seelen, die von Eifer für das Reich Gottes durchglüht waren, durchbrachen den eisernen Ring der sozialen Schichtung und stellten sich kühn hinein in das aufstrebende, Leben und Zukunft suchende Proletariat.[89]) Diese Verschmelzung gab dem sillonistischen Temperament seine bezaubernde Originalität und seine geheimnisvolle Kraft. Während alle anderen Organisationen sich wesentlich aus der gleichen Schicht rekrutierten, umfaßte der Sillon alle Schichten, ausgenommen den hohen Adel. Die Bourgeoisie verjüngte sich in ihm und das blind vorwärtsstürmende Proletariat fand sich gereift und veredelt wieder. Die Bourgeosie gab in ihm ihre behäbige Selbstzufriedenheit auf, das Proletariat wandte sich zu ruhiger Selbstbesinnung zurück. Der Grundsatz und Wille des Sillon, nur seelisch gleichgeartete Elemente als vollwertig anzuerkennen, verbürgte die Einheit des sillonistischen Geistes.

Der Sillonist hatte den Glauben. Er glaubte an das, was die Kirche lehrt, er glaubte an die Demokratie, an die Einheit von Demokratismus und Katholizismus, an den

schließlichen Sieg dieser beiden zunächst in Frankreich und dadurch auch in der ganzen Welt (Zukunftsstaat — cité future). Er glaubte als überzeugter, grundsätzlicher Demokrat an das Volk, an die Möglichkeit seines sozialen Aufstieges, an die unerschöpflichen Energiequellen, die seine zukünftige Vormachtstellung sichern. Alles das wurde zusammengefaßt unter dem Namen „die Sache" (la cause), das Ideal, die frohe sillonistische Botschaft. Der Glaube an die „Sache" mußte so groß werden, daß der Sillonist fortan nicht nur seine freie Zeit und alle verfügbare Kraft in ihren Dienst stellen, sondern auch Gut und Blut, Neigung und Zukunft opfern, daß er sich allen Aufgaben gleich gern unterziehen, daß er den Spott der Welt und die Hindernisse, die sich der Ausbreitung des Ideals entgegenstellen, überwinden konnte.[90])

Gewiß ergaben sich die selbständigen Sillonisten, in denen die Verstandestätigkeit vorwaltete, deshalb der „Sache", weil sie wie z. B. Desgranges nach reiflicher Überlegung in ihr die beste Lösung des Problems der sozialen Erneuerung gefunden zu haben glauben.[91])

Aber wenn wir bedenken, welche Rolle die „Berufung", die „Erweckung", die „Inspiration", überhaupt das Gefühl spielte, dann wird es uns klar, daß die Anhänger meist nicht so sehr durch den gedanklichen Gehalt der „Sache", als vielmehr durch die eigentümliche Stimmung, durch die Kraft und Begeisterung, mit der sie zur Geltung gebracht wurde, angezogen und gefesselt wurden. Sie sollten alle lernen, mit dem Herzen zu glauben, ihren Glauben zu lieben. Ein abstrakt-logischer Glaube war bei ihnen undenkbar und unwirksam.

Der Sillon kannte keine Statuten und keine Sanktionen. Frei trat ein, wer sich „berufen" fühlte, ohne jede

Formalität schied aus, wer den geistigen Zusammenhang verloren hat. Alles war auf freischwebende Kraft, auf Liebe gegründet. Diese Geistes- und Seelenverfassung wurde so geschickt unterhalten, so oft und vielseitig in Anspruch genommen, daß sie mit dem Wesen verwuchs, wenn nicht zum Wesen wurde.

Erst wer die „Sache" liebte, wurde Sillonist in des Wortes voller Bedeutung. Die Liebe warf über alles, was Sillon hieß, den Schimmer traumhafter Verklärung. „Wir sind die ewigen Starrköpfe der Liebe!" rief Mark Sangnier so oft mitten hinein in die von Leidenschaften durchwühlten Volksversammlungen.

Mit dem Evangelisten sagte man: „Und wir, wir haben an die Liebe geglaubt!" (Joh. 1, 4.) Gewiß, auch die demokratische Tradition hat die 1789 aus sentimentalen Zeitbedürfnissen geborene „Brüderlichkeit" als etwas Seinsollendes hingestellt. Gewiß belebt jeder Versuch, konsequent demokratisch zu denken und zu handeln, das Mitgefühl in uns, was die Vorläufer des Sillon, die „neuchristlichen" Studenten, in ihrem ganzen Auftreten bewiesen. Aber gerade an diesem Punkt sind die Sillonisten hinweggeschritten über die unbestimmte Sehnsucht, die oberflächliche Sentimentalität, die damals die Geister ergriffen hatten. Die Liebe war hier nicht das abstrakte Gefühl, das die Philosophie zu definieren, die Soziologie als Solidarität zu lehren sucht. Es war die lebendige Liebe, die sich jedem Katholiken mitteilt, die sich seines Herzens bemächtigt, die sich mit unserem Fleisch und Blut vereinigt, es ist die Liebe, die Christus, die Gott ist.[92]) In der Tat, Christus ist der Mittelpunkt des sillonistischen Gemeinschaftslebens. „Wir haben ihn getroffen, unsern Christus, wir haben ihn geliebt, und

diese Liebe ist das unauflösliche Band all unserer Freundschaft."[93]) Da man überzeugt war, daß eine Bewegung nur lebendig und fruchtbar sein kann, wenn sie imstande ist, die Kraft der Liebe in der Seele ihrer Anhänger zu entfalten,[94]) sah man es als die erste Aufgabe des innersillonistischen Lebens an, die Freundschaft zu pflegen, zwischen den Seelen Kontakt herzustellen, in allen das Einigende, die Liebe zu Christus und zur Sache zur Geltung zu bringen. Ihren äußeren Eindruck fand dies in dem traulichen „Du", das Intellektuelle und Proletarier verschmelzen sollte. Inmitten der verbündeten Interessen, der entfesselten Leidenschaften wollten sie so „eine Insel demokratischer Zärtlichkeit"[95]) bilden, den ganzen Menschen umschaffen, das Leben auf eine neue Grundlage stellen, damit ein Blick, ein Händedruck genüge, sich als Bruder auszuweisen, damit sie sich erkennen können an der gleichen Art der Hingabe, an der Art, wie sie das gemeinsame Ideal lieben.[96]) „Wenn wir als Brüder leben, so kommt das daher, weil wir es tatsächlich sind."[97])

Höhepunkte in dem Freundschaftsleben und gleichzeitig Ruhepunkte in der rastlosen Tätigkeit waren die „brüderlichen Mahlzeiten", bei denen ein Toast nach dem andern Stimmung und Begeisterung weckte. Lassen wir einen Bericht reden: Colas betonte in eindringlichen Worten, daß wir alle ein intensives Innenleben führen müßten; erinnerte an den tiefen Sinn des Schmerzes, und daß er gut sei . . . Man spendete keinen Beifall, aber alle erhoben sich, um zu beten. Das war ein Augenblick, wo die Seelengemeinschaft sich offenbarte. Unsere Kameraden fühlten sich ganz ergriffen von der starken Einheit des Sillon und gaben sich ihr in Liebe hin.[98])

Um zu zeigen, welche große Rolle die Religion im Leben des Sillonisten spielte, wie sie liebeweckend und liebenährend wirkte, möge es genügen,[99]) kurz zu schildern, wie man Mitglied der „Jungen Garde" wurde, jener Jugendabteilung, der katholische Propaganda, Verkauf der sillonistischen Veröffentlichungen an den Kirchentüren und die Aufrechterhaltung der Ordnung bei den Versammlungen oblag und deren Teilnehmer alle direkt vom Präsidenten des Sillon (Mark Sangnier) ernannt wurden: In einer Kapelle verbringen sie nach Ablegung der Beichte eine ganze Nacht mit Gebet, Betrachtung, Gesang, Lektüre und Anhören der Ansprachen ihres Aumôniers oder ihres Kommandanten. Vor dem Allerheiligsten kniend, versenken sie sich in die Betrachtung des Sillon, seiner providentiellen Aufgabe, seiner Seelengemeinschaft, durchdringen sich insbesondere immer tiefer mit dem Gedanken, daß die Liebe das Höchste ist, daß sie alles überwindet. In der Madeleinekirche, an deren Mauern das Pariser Nachtleben vorbeiflutet, ertönt eine Stimme durch den geheimnisvollen Raum, in dem die jungen Sillonisten verteilt sind: „Kameraden! Draußen suchen viele die lärmenden Freuden, aber wir wissen Schweigen zu halten in unseren Seelen . . . In dieser Nacht macht die eindringliche Stimme Christi euer Sein erzittern, wir hören deutlich seinen Ruf!"

„Seien wir guten Willens und geben wir uns so, wie wir sind!" „Einer von uns", so fährt der Erzähler fort, „hat diese Dinge gesagt und alle begreifen . . ."

Mitternacht. „Wir haben soeben lange vor dem Allerheiligsten gebetet. Wir sind wieder in unserem Saale. Wir sprechen von den Verpflichtungen, die wir eingehen

wollen. Christus ruft uns zur Gewinnung der Seelen; er dürstet nach Liebe ... Da überkommt uns Müdigkeit. Die Lesung der Leidensgeschichte, die wir stehend anhören, gibt uns die nötige Kraft, um sie zu überwinden; denn wir denken an die Erschöpfung unseres Christus, und wir begreifen die Notwendigkeit, ein wenig zu leiden." Ein Abteilungsführer (sergent) verliest die Vorschriften und erklärt die Eidesformel. Dann entwickelt der Aumônier wieder einen Gegenstand der Betrachtung. Es sind immer dieselben geheimnisvollen, ernsten Worte: Hingabe, Liebe, Opfer, die in der Stille des Gotteshauses auf jugendliche Seelen einen unauslöschbar tiefen Eindruck hervorbringen müssen. Sie halten aus. „Weil Jesus während seiner Todesnot allein war, werden wir uns das Opfer auferlegen, diesen Abend mit ihm zu wachen ... Die Liebe allein macht die Kraft der Religion Jesu aus."

Der Morgen naht; ehe die hl. Messe beginnt, ein letztes Wort des Geistlichen zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion. Nach der Messe ist der feierliche Moment der Aufnahme. Die Jünglinge scharen sich im Halbkreise um den Altar. Einer kniet nieder auf der untersten Stufe und liest das große Gebet, das alle betrachtet haben:

„O Jesus, wir wollen deine Ritter sein. Wir erkennen an, daß wir ohne dich nichts vermögen. Wir geben dir unsere Herzen. Du allein kannst uns den Sieg geben. Alle brüderlich vereint, alle gleich vor deinem Tabernakel, reihen wir uns ein in eine Miliz, wo man nicht um Geld und Ruhm arbeitet, sondern für dich allein.

Gib uns Zucht und Geduld, Klugheit und Reinheit, die Tugenden starker Männer.

Mach, daß wir uns immer erinnern, wessen Geistes wir sind ...

Dann spricht jeder am Altare noch einzeln diese Weiheformel, und die Ritter für die zukünftigen Kreuzzüge sind geschlagen. Die Waffenwache ist beendet. Sie gehen wieder hinaus in die Welt. „Aber die Welt versteht uns nicht mehr. Doch was ficht das uns an! Wir sind bereit zu allen Opfern.“[100])

Eine originelle Schöpfung in der Tat! Der ganze Sangnier lebt hier!

Aber nicht bloß der Eintritt in die sillonistische Seelengemeinschaft, auch das Verweilen in ihr war beständiges Eintauchen in die geheimnisvollen Kraftquellen der Religion. So verstehen wir die grenzenlose Begeisterung, mit der alle vom ältesten bis zum jüngsten Mitglied, vom Universitätsprofessor bis zum Arbeiter am Sillon hängen, der „die Fülle des Lebens in ihre Herzen gebracht hat“.[101]) Von hier aus verstehen wir es, daß nicht allein die Beredsamkeit und der Wille eines Menschen das Ganze zusammenhielt, wie Maurras behauptete,[102]) sondern daß die Einheit und Durchschlagskraft letzten Endes darauf zurückzuführen sind, daß die Sillonisten nicht äußerlich durch Aufrufe und Reklame zu mehr oder weniger oberflächlichen Mitläufern gemacht worden sind, sondern daß ihre Mitgliedschaft ursprünglich von einem entscheidenden Willensentschluß und ihre Tätigkeit immer wieder vom tiefsten Born des Lebens ausgegangen ist.[103])

Deshalb braucht noch nicht verkannt zu werden, daß die Persönlichkeit Mark Sangniers im allgemeinen und seine Beredsamkeit im besonderen wenigstens in den Kreisen, die unmittelbar mit ihm in Verbindung standen, Inspirationsquellen von unvergleichlicher Bedeutung waren. Wir Deutsche können uns schwer die persönliche, alles verklä-

rende Art der Freundschaft vorstellen, wie sie der überschwengliche Mark wenigstens in der ersten Zeit einführte und wie sie später immer wieder bei intimen Festlichkeiten zutage trat. Wir sind zu nüchtern geworden. Die Hainbund- und Wertherstimmung ist uns im Strudel des Machtverlangens geschwunden. In unsern besten Freundschaften ist weniger die Seele als der Verstand beteiligt, sprechen wir mehr von Problemen, die wir lösen, als von seelischen Wirklichkeiten, die uns durchschauern. Wir sind eben Utilitaristen geworden, der Idealismus, auch der schüchternste, ist fast der Lächerlichkeit verfallen. Die Worte, die einst unsere Väter zu höchster Begeisterung entflammten, sind uns Rauch und Schall. Anders ist es in dem demokratischen Frankreich. Da sind die großen Worte und Bilder hie und da noch von geheimnisvollem Zauber umwoben. Die französische Sensibilität ist besonders leicht entflammbar. Ohne das wäre der Versuch, die Volksschuljugend mit Hilfe einer zerflatternden Laienmoral zu erziehen, gar nicht denkbar gewesen. In dem sillonistischen Freundschaftsbund, wo die Sensibilität einen Nährboden sondergleichen fand, mußte Worten wie Demokratie, Kultur, Vaterland, Menschheit, Liebe usw. vor allem im Munde eines Mark Sangnier im höchsten Grade beschwingende, befeuernde Kraft innewohnen.

Die Liebe war aber nicht nur das Formprinzip des innersillonistischen Lebens, sie charakterisierte auch das äußere Wirken der Freunde. „Wir sehen in jedem Gegner nicht einen Feind, den wir niederschlagen, sondern einen Menschen, den wir gewinnen müssen." Das galt von den zahlreichen Gegnern, die den Sillon aus theologischen, sozialen, politischen Motiven bekämpften; die Sillonisten suchten sie zu überzeugen und ließen zu diesem Zwecke

nichts unversucht. Erst wenn sie einsahen, daß der Gegner unzugänglich, daß seine geistige Art von Grund aus anders war oder einer anderen Zeit angehörte, dann unterließen sie das. Aber auch den Feinden des Vaterlandes gegenüber waren die Sillonisten nicht unversöhnlich. Imperialismus und Nationalismus entsprachen nicht ihrem Wesen. Indem sie für Frankreich arbeiteten, glaubten sie der Menschheit zu dienen. Sie glaubten an die Möglichkeit eines Weltfriedens, einer Menschheitsverbrüderung. Ihre Geisterverfassung war wesentlich pazifistisch. Gratry und Perraud, die mehr als einmal den verhängnisvollen Einfluß aufzeigten, den die Verherrlichung des Krieges auf viele Geister ausgeübt hat, sind hier ihre Vorläufer. Die Sillonisten Vanderpol und Gemahling haben insbesondere die Verbreitung pazifistischer Gedanken in die Hand genommen.[104])

Aus dem Dämmergrund dieser Religion und Demokratie, Vaterland und Menschheit in gleicher Liebe umschlingenden Glaubensseligkeit quollen die Taten der Sillonisten. Der Überschwang, der das Idealbild, „die Sache", umwallte, entlud sich in Arbeit ohne Maß und Ende. Das Gefühl, Träger eines hohen Ideals zu sein, die langgesuchte Synthese von unvergänglicher Wahrheit und moderner Lebensnotwendigkeit darzustellen, die Gewißheit, daß das Tiefste in ihm von Gott gewirkt war, daß er sie erweckt und zur Arbeit geführt hat, gab dem Sillonisten jauchzende Siegeskraft. „Christus, der den Blinden von Jericho heilte, indem er ihm sagte: Dein Glaube hat dir geholfen, wird es wollen, daß auch unser Glaube an die Sache das sicherste Unterpfand baldigen Sieges ist."[105]) Die verfolgbaren Äußerungen des Innenlebens wie die vom vollen Licht der Öffentlichkeit bestrahlten

Handlungen offenbarten diesen einheitlichen christlich-demokratischen Grundzug; alles Sein und Handeln trug den Stempel kraftvoller Sicherheit, stilvoller Geschlossenheit. Das politisch-soziale Ideal, dem der Sillonist auf diesem Wege zustrebte, ist das des „echten Demokraten", des „demokratischen Elitemenschen", der, sei er Arbeiter der Hand oder des Geistes, dank seiner religiösen Überzeugung und moralischen Kraft soviel Gewissenhaftigkeit und staatsbürgerliche Aufopferungspflicht besitzt, daß ein Regime bestehen kann, in dem die eiserne Hand des Souveräns nicht immer zwingen muß, das Allgemeininteresse der Gesellschaft nicht zu verraten.[106])

Indem wir so den Versuch wagten, die Geistesverfassung des Sillonisten zu analysieren, dürfen wir hoffen, dem Wesen des Sillon näher zu kommen; denn dieses besteht ja gerade darin, daß er eine „Seelengemeinschaft" ist, eine allesumfassende, alleseinende Solidarität, die nicht getrennt von jedem einzelnen, sondern in ihm erst wirklich und wirksam ist.[107]) Oder war es vermessen, einzudringen in diese geheimnisvolle Wirklichkeit, in der nicht so sehr Ideen sich zu unlösbarer Einheit verbanden als vielmehr Gefühle, die zu tief waren, als daß die Analyse sie durchdringen könnte?[108])

D. Die Methode des Sillon.

„Man muß die Wahrheit mit ganzer Seele suchen." Dieser Wahlspruch des Sillon enthält seine Methode. Alles, was wir denken und tun, muß von dem Wunsche eingegeben sein, die Wahrheit zu fassen, anzuerkennen und zu verwirklichen, welcher Art sie auch sei. Was hindert uns aber daran, die Wahrheit mit ganzer Seele zu suchen? Zunächst die Leidenschaft unseres Herzens, gegen

die wir unser ganzes Leben lang von Religion und Moral aufgerufen werden; die Vorurteile „des immer schwachen, trügerischen Verstandes", der stolz und selbstbewußt dazu neigt, a priori die Formeln des Lebens zu konstruieren und so den Dingen sein Gesetz zu diktieren,[109]) oder verzagt und kleingläubig die leeren, vom Leben verlassenen Formen der Vergangenheit wieder erneuern will; schließlich die Hindernisse der Welt, namentlich die Menschenfurcht und der Menschendienst, die der Sillon, eingedenk der Lehren Ollé-Laprunes[110]) und Msgr. Isoards,[111]) häufig brandmarkte. Nicht nur durch Worte, sondern durch ihre Haltung protestierten sie gegen die Art derer, die für ihren Katholizismus gewissermaßen um Verzeihung bitten, die nicht als gar zu unmodern und unvernünftig gelten wollen und daher bei jeder Gelegenheit „fortschrittliche" Ideen vertreten zu müssen glauben.[112])

Nach Ausräumung all dieser Hindernisse konnte und mußte das Ursprüngliche in jedem Innenleben, das Positive, das in den Tiefen der Seele schlummert, offenbar werden. Der Mensch ist im wahren Sinne des Wortes „zu sich gekommen". Der erste Rat, den der Sillon dem Wahrheitsucher zu geben hat, scheint der zu sein: Laß die Stimme der Welt und der Sinne betörendes Locken verklingen, steig hinab in den tiefen Schacht deiner Seele, laß dich lauschend nieder am Rand des unermeßlichen Meeres, damit du das geheimnisvolle Leben, das dort an dich heranflutet, vernimmst. Er will ja „die wissenschaftlich-experimentelle Methode" verfolgen, die darin bestehe, die Wirklichkeit in Mensch und Gegenwart überall da, wo sie ihm lebendig und unverfälscht entgegentrete, anzuerkennen, sich von ihr gestalten zu lassen, aus ihr erst die Ideen und Theorien zu entnehmen, da in ihr,

dem geläuterten Auge erkennbar, die providentiellen Absichten Gottes in die Erscheinung träten.

Was das individuelle Leben angeht, so sagt Mark Sangnier, es scheine unmöglich, daß das Tiefste und Weiteste, was in uns nach Liebe und Menschlichkeit strebe, nicht auch das Wahrste, Wirklichste, ja, daß es Übermenschliches sei, das seine Quelle im Unendlichen habe.[113]) Es scheint, als ob hier Gedanken Gratrys lebendig sind: „Ist Gott stumm? Ist es nicht sicher, daß Gott unaufhörlich spricht, wie die Sonne alles erleuchtet? Ich möchte euch mit Thomassin sagen: Wer über diese Dinge staunt und sie als unglaublich, ungehofft, unerhört ansieht, der weiß nicht oder bedenkt nicht, daß das wirkliche, substantielle Herabsteigen Gottes in die vernünftige Natur sich ohne Unterlaß, ja täglich vollzieht."[114])

Darum sagt E. Vincent: „Man darf die Wahrheit zunächst nicht draußen suchen, sondern in uns, in unserm von den physischen Banden und Notwendigkeiten losgelösten Geist; denn sie ist kein leeres Prinzip, kein fleischloses Skelett, kein regelmäßiges Gebäude mit scharfen Ecken, das man auf irgend einem fernen Hügel in unbewegter Ruhe betrachten kann. Sie ist das, was man in sich trägt, was man glaubt, was man fühlt, was man aus tiefstem Herzen liebt, das, was man mit ganzer Seele erstrebt. Zweifellos umschließen die Grenzen unseres Seins nicht die ganze Wahrheit, aber wir finden wenigstens in den lebendigen Tiefen die Quellen des harmonischen und reichen Stromes, der uns über uns selbst hinauszutragen vermag. Der Mensch muß sich selbst finden, ehe er Gott suchen kann. Die Liebe und die Begeisterung sind die Quellen des Wahren ... Wir haben unrecht, wenn wir glauben, durch das Studium der Wissen-

schaft zur Wahrheit zu gelangen; im Gegenteil, wir geraten dadurch nur noch tiefer in die Finsternisse und Abgründe des Fleisches. Nur die Liebe macht die Seele frei. Sie muß nur durch den Willen und die Übung des inneren Lebens gehoben werden. In drei Worten kann man die Lehre von der Wahrheit zusammenfassen: Lieben, handeln und leben."[115]) Wir finden hier, wie so oft, daß die Theorie nichts anderes als die begrifflich ausgedeutete seelische Wirklichkeit ist. Der Sillonist ist wesentlich Enthusiast, Mystiker und Mann der Tat, wie schon dargelegt wurde. Er hat keine Zeit und vielleicht auch nicht die Kraft des Intellekts, eine langwierige Forscherarbeit geduldig zu Ende zu führen und auf diesem Wege zur Wahrheit zu kommen. Daher bejaht er das, was in ihm als höchste Wirklichkeit lebt, die überströmende Begeisterung und Liebe, die Sehnsucht nach dem Höheren, Gerechteren, ohne weiteres als die Wirklichkeit, aus der die Wahrheit durch Handeln und Leben, seinen tiefsten Bedürfnissen, wie von selbst erfließen.

In diesen Ausstrahlungen seiner Liebe, Güte und Gerechtigkeit gibt uns Gott nicht nur den Weg an, auf dem wir zur Wahrheit kommen. Ausgehend von der Voraussetzung, daß dieser Lebensstrom „unbesiegbar", „unwiderstehlich" ist, gibt es für den Sillon keine zuverlässigere Methode, zur Verwirklichung der zunächst nur vorgestellten Ideale zu gelangen, als die immanenten Lebensgesetze, die sich in ihm offenbaren, zu erforschen und stets zu beobachten.

Wie das Leben von niederen zu höheren Formen und Funktionen, also von unten nach oben, steigt, so entfaltet sich der Sillon zu immer reicherem Wesen und Wirken. Nur an einer Stelle wird dieses Prinzip bewußt durch-

brochen, wo die Notwendigkeit einer Elite zur Gesellschaftsreform verkündet wird. Wie das Leben sein Energiezentrum im Innern hat und von hier aus das, was von außen herankommt, aufnimmt oder abstößt, so auch der Sillon, sowohl individuell als auch korporativ. Dem Sillonisten wird immer wieder eingeschärft, daß nur, wer in sich ein reiches Leben führt, erfolgreich arbeiten kann. Ebenso ist der Sillon als Ganzes zunächst „ein Leben", „eine Freundschaft" und dann erst ein Instrument der Eroberung.

Das, was dieses innersillonistische Leben an Erfahrung, Methode und Ziel erringt, ist prinzipiell niemals von oben auferlegt, von außen herangebracht, es ist Ergebnis, Synthese des Gesamtlebens. Demokratische Solidarität, dynamisches Wachstum gehören zum Wesen des Sillon. Er bezeichnet es nicht umsonst als sein Ideal, die Persönlichkeit und das Innenleben seiner Mitglieder aufs vollkommenste auszubilden. Alle sollen sie, die einen mehr theoretisch, die andern mehr praktisch, die einen mehr durch ihre begeisternden Worte, die andern durch ihr vorbildliches Leben, an dem großen Werke der Lebens- und Lehrentfaltung arbeiten. Das „kollektive Gedankenunternehmen" — so wird gelegentlich der Sillon charakterisiert — erreicht also dann seine vollkommenste Form, wenn möglichst viele dazu beitragen, aus den festgelegten Grundanschauungen (Katholizismus und Demokratismus) die Folgerungen der Selbstdarstellung und der Gesamtverwirklichung des Ideals zu ziehen.

Diesem jederzeit vertretenen demokratischen Ideal widersprach freilich in der Praxis die überragende Stellung, die Mark Sangnier von Anfang an wie überall so auch in der Ausbildung der sillonistischen Ideen ein-

nahm. Man spottete mehr als einmal über diese Demokraten, die einem absoluten Monarchen Denken und Leben verkauft hätten. Und doch steckt viel Wahres drinnen. Das enthusiastische Wesen, durch das sich die meisten Sillonisten auszeichneten, bestimmte sie zum Kultus der starken Persönlichkeit. Und zweifellos haben viele „ihrem Mark" „ein absolutes, bedingungsloses Vertrauen" entgegengebracht. Dieser gab selbst zu, Kameraden hegten soviel Sympathie zu ihm, daß sie alle seine Ideen annähmen; wenn er einen Gedanken ausdrückte, entstände dieser von selbst in ihren Herzen.[116]) Die Verdienste Sangniers, der ein ansehnliches Heer tiefgläubiger, sittenreiner, selbstloser, tatfroher Apostelnaturen aus dem Boden gestampft hat, waren ja zu offensichtlich, und viele mochten daher gar kein Bedürfnis spüren, eigene Ideen zu haben und zur Geltung zu bringen. Und schließlich ist demütige, von Begeisterung zu einer großen Sache getragene Mitarbeit auch aller Anerkennung wert.

Andern hinwiederum, Individuen wie Gruppen, war geistige Selbständigkeit und Geltendmachung ihrer Eigenart im Aufbau des Werkes Gewissenspflicht und demokratische Notwendigkeit. Das zeigte sich bei der großen „Elimination" von 1905 und bei anderen Gelegenheiten, wo den Ideen und Methoden Mark Sangniers vielfach scharfer Widerstand entgegengesetzt wurde, was die Entwicklung wohl auch nicht unwesentlich beeinflußte.

Das sillonistische Temperament durchdrang und festigte die in sich vorgefundene und in der Lebensgemeinschaft des Sillon gehegte Fülle der Höhensehnsucht, indem es zuversichtlich an den Sieg der erträumten Ideale glaubte. Damit diese nun aber der Entwicklung des Gesellschaftslebens als Leitsterne dienen können, muß vorausgesetzt

werden, daß auch in den Schwesterseelen ein Funke dieser Art glimmt. In ihrer ungeläuterten Form ist es nichts anderes als die Sehnsucht nach dem Glück, die im verlorensten Menschenkinde mit jedem Frührot wieder lebendig wird. Hier müsse man anknüpfen; wolle man fruchtbare Arbeit leisten. Denen, die auf der Welt lärmenden Straßen Erfüllung suchen, müßten die Höhenpfade der Religion, des Katholizismus, gezeigt werden. Die Franzosen insbesondere, deren Glücksverlangen so eng mit demokratischen Neigungen verbunden sei, daß man sagen könne, Frankreich habe Heimweh nach dem Sillon,[117]) müßten immer wieder auf das Ideal der Demokratie hingewiesen werden. Gewiß sind die Ideen des Sillon in jedem Franzosen, aber nur dem Keime nach, vielen unbewußt.[118]) Diese vorhandenen Keime pflegen und entfalten, diese Schätze zum Bewußtsein bringen, war somit methodisch das erste, was den Sillonisten zufiel, wenn sie das Gebiet der Volkserziehung betraten. Das oberste Gesetz des Lebens heißt auch hier, das annehmen, was ist, was durch sein Wirken und Leben seine Wirklichkeits- und Lebenskraft beweist.[119]) Diese Anknüpfung an das geschichtlich Gegebene bedeutet also in dem Frankreich des 20. Jahrhunderts Anerkennung der Demokratie und der Republik, mit einem Wort der Errungenschaften der großen Revolution. Dieser Opportunismus hängt aufs innigste mit seinen optimistischen und evolutionistischen Grundanschauungen zusammen. Er bedeute nicht eine Verwerfung der nationalen Tradition, sondern ihre Krönung. Es gelte ja nirgends, die Taten der großen Vorfahren mechanisch zu wiederholen, sondern ihren Geist zu erfassen und zu handeln, wie sie an unserer Stelle unter den heutigen Verhältnissen gehandelt haben würden.[120])

Freilich alles individuelle und kollektive Leben, in welcher Form auch immer es uns entgegentritt, ist mit Fehlern und Schwächen behaftet. Der Geist der Finsternis arbeitet unausgesetzt daran, den Willen, der den Flügen der Sehnsucht folgen möchte, seitwärts zu lenken auf die Irrwege der Welt. In dieses kranke Leben, wie es der erste Befund offenbart, muß also ein höheres, fruchtbareres Prinzip eingeführt und alle Lebensträger in ihrer Wachstumskraft so gestärkt werden, daß sie die minderwertigen Keime, Ansätze und Auswüchse von innen heraus abzustoßen vermögen. So ist die Arbeit des Sillon wesentlich Ausmerzung der Schädlinge und Schmarotzer auf individuellem, familiärem und sozialem Gebiete, Belebung und Stärkung der ursprünglichen Lebenskräfte und dadurch Rechtfertigung des eigentümlichen Wesens: Die Individuen bedürfen einer religiös gestimmten Erziehung zu Selbsttätigkeit und Selbständigkeit, damit sie sich freimachen können von allen Leidenschaften und Vorurteilen und so zum vollen Bewußtsein ihrer Menschenwürde und Menschenpflichten kommen. Das innere Leben des Sillon, die Arbeit in den Studienzirkeln usw. ist ja nichts anderes als ein Versuch, in den jungen Leuten durch Fernhaltung oder Ausschaltung schädlicher Faktoren die Fülle des christlich-demokratischen Lebens zur Entwicklung zu bringen. Wie Keile sollten sich dann diese lebendigen Verkörperungen des sillonistischen Ideals hineinschieben, wie der Sauerteig sollten sie wirken in der paganisierten Gesellschaft, auf daß alle Menschen in Christus die Kraft finden, ihr eigenes Interesse zu opfern auf dem Altare der Gesamtheit. So allein können die Familien bewahrt werden vor der Auflösung, die Genossenschaften, Gewerkschaften befreit werden von dem

Geiste kurzsichtiger Gewinnsucht, ehrgeizigen Machtstrebens. So allein kann das Gift des Chauvinismus, des Sektarismus und des Antipatriotismus von der Politik ferngehalten werden. So allein kann endlich verhindert werden, daß die Religion durch Vermengung mit rein weltlichen Herrschaftsgelüsten besudelt wird.

In Verfolgung der bis jetzt angewandten Methode, die im Leben fortschreitend sich offenbarende Wahrheit demütig anzuerkennen, sie inbrünstig zu lieben und ihre Verwirklichung hartnädig zu wollen, ist der Sillon nur konsequent, wenn er behauptet, das Ideal, dem die von ihm geführte christlichdemokratische Kulturentwicklung zustrebe, in seinen einzelnen Zügen nicht zu kennen. Es sei lebensfremde Begriffsspielerei, wollte man in der Studierstube mit den Philosophen metaphysische Systeme aufbauen, mit den Politikern ganze Konstitutionen oder bis ins einzelne gehende Programme ausarbeiten. Was Bacon von der Natur gesagt habe, das gelte auch von den Völkern: Man kann sie nur unter der Bedingung leiten, daß man sich vor den berechtigten Bedürfnissen, die in ihrer Entwicklung zutage treten, beuge. Die Organisation (eines Volkes) gleicht der der Zellen im lebendigen Körper, die sich von selbst ordnen nach einem Plan, dessen Umrisse erst nach und nach deutlich erkennbar werden.[121]) Jedes Volk habe eine Leitidee. Diese glaubt nun der Sillon, wenigstens was Frankreich angeht, erschaut zu haben; es ist die Demokratie. Frankreich, das wesentlich fortschrittlich sei, erstrebe auf dem Wege der Demokratie eine höhere Menschenwürde; Frankreich, das, wie die Kreuzzüge und die große Revolution beweisen, eine Weltmission zu erfüllen habe, müsse jetzt die Wehen einer entstehenden Staats- und Gesellschaftsordnung über sich

ergehen lassen, damit dereinst der Menschheit das Ideal einer neuen Kultur in Selbstverständlichkeit und Kraft entgegengebracht und sie auf diese Weise mitgerissen werde, ihm anzuhängen.

Nur von diesem Gesichtspunkte aus kann man den Sillon recht verstehen, der wegen seiner schillernden, unbestimmten Ideen oft getadelt worden ist. Man gesteht natürlich auch im Sillon, daß „die so gewonnenen Resultate im Vergleich zu dem, was sie einst sein können, nicht sehr groß sind"; aber man tröstet sich mit dem Worte Taines: „Wieviel Zeit, wieviel gegenseitig sich berichtigende Beobachtungen, wieviel Untersuchungen in Gegenwart und Vergangenheit auf allen Gebieten des Denkens und Handelns, welch vielfältige, säkulare Arbeit, damit der Geist eines großen Volkes, welches ein Völkeralter geschaut hat und immer noch lebt, in seiner Fülle offenbar werde! Und doch ist dies das einzige Mittel, um nicht daneben zu bauen, nachdem man ins Leere hinein geredet hat."[122])

E. Die leitenden Ideen.

1. Vom Leben zur Lehre.

„Man muß die demokratischen Tugenden predigen. Das entbindet zweifellos unsere Freunde nicht, ein Programm auszuarbeiten, nicht in ihrer Studierstube, sondern brüderlich, im Kontakt mit den Leiden, die die soziale Arbeit bringt, und mitten in der demokratischen Wirklichkeit; dies geht indes dem Programm selber voraus und beherrscht es."[123]) Was bis jetzt über den Sillon gesagt worden ist, beweist, daß er von Anfang an, teils unbewußt, teils bewußt die Tat in den Vordergrund gerückt hat. Sein Temperament trieb ihn dazu. Doch die

allgemeine Orientierung der sillonistischen Tätigkeit im Sinne der christlichen Demokratie konnte auf die Dauer nicht genügen. Je weiter die Bewegung ausgriff, desto energischer mußte sich das Bedürfnis geltend machen, die eigenartigen Methoden, die noch unbestimmten Ziele gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen. So kristallisierte sich um die lebendige Tat eine feste Ideenlage, es entstand die sillonistische Doktrin. Die Entwicklungsgeschichte und die Erfolge des Sozialismus mußten ihm zeigen, daß nach wie vor „die Ideen und Systeme entscheidende Mächte sind".[124]) Der Sillon, der nichts anderes zu sein vorgab als die Selbstdarstellung der idealen Seele in ihrer unruhig vorwärtsdrängenden Feuerkraft, mochte sich noch so sehr der Einschnürung in ein festes Programm widersetzen; was lebt und wachsen will, muß der Wirklichkeit Rechnung tragen und sich mit fremden Elementen auseinandersetzen. So paßt sich an, was bestehen will; so verändert sich äußerlich, was sein Inneres zu bewahren entschlossen ist. Den Sillon trieb es zum Volk. Wer kann aber mit leeren Händen hingehen zu ihm, das sich die Kehle wund schreit nach Glück und Zukunft! Der Wundergarten der demokratischen Republik, den die Sillonisten dem Volke zeigten, wies bis jetzt nur himmelanstrebende Palmen und exotische Blumen auf, die den betäubenden Duft zauberumwobener Gefühlspracht ausströmten. Aber was konnte der verhärtete Proletarier hier finden, er, dessen Seele niemals zu Schönheit und Erhabenheit erwacht ist!

So wurde der Sillon an die Seite volkswirtschaftlicher Schulen und politischer Parteien gedrängt. Wenn er auch nicht demagogisch durch die dem Volke in Aussicht gestellten Vorteile wirken wollte, er mußte doch mehr und

mehr die materiellen Forderungen formulieren, er mußte dem Volke Rede und Antwort stehen und so die Prinzipien seiner demokratisch orientierten Arbeit zu Ende denken. Es galt also, Ordnung zu schaffen und allerhand Nützliches in dem Garten zu pflanzen, ehe man das Volk einladen konnte, sich drinnen zu ergehen. „Wir wollen Praktiker und nicht Theoretiker oder Ideologen sein. Aber ein Minimum von Theorie können wir trotzdem nicht entbehren; wir brauchen es zur eigenen Befriedigung in unseren Studien. Außerdem ist es unentbehrlich in der Diskussion."[125]) Dieses Minimum von Theorie soll nach sillonistischem Ideal nicht einem Kopf entstammen und allen andern aufgezwungen werden. Es soll das Resultat der Gesamterfahrung, der Ausdruck des jeweiligen Geisteslebens des Sillon sein. So sagt Cousin von dem „Katechismus der Nationalökonomie des Sillon", daß „er gewissermaßen aus den Belehrungen, die in den „Arbeitssälen" gegeben wurden, entstanden sei".

Vom monarchistischen Standpunkt aus, der mit festumrissenen Ideen und Einrichtungen rechnet, ist es leicht, dem sich emporringenden System der christlichen Demokratie Unklarheit vorzuwerfen. Der Sillon tröstet sich, indem er die Demokratie mit einem jungen Lebewesen vergleicht, das nur die Triebkraft der Säfte für sich habe, aber hoffentlich herrliche Früchte bringen werde.

Und zu den schlechtesten Früchten gehören auch nach der Meinung des Sillon die Ideen durchaus nicht; jedenfalls werden sie mit außerordentlicher Zähigkeit festgehalten und verteidigt, wenn sie einmal zum Bewußtsein gekommen sind. Das Gefühl, sie durch Erfahrung gewonnen, an ihren Wirkungen und Früchten sie als wertvoll erkannt zu haben, ist ihnen, ich möchte sagen ein

sinnfälliges Kriterium ihrer Wahrheit. Fortan stehen sie inmitten des sich fortbewegenden Lebens wie der heilige Gral, um den die, aber auch nur die sich scharen, die mit reinem Herzen und gutem Willen nach dem Wahren streben. „Wir wollen durch unsere Ideen nicht einer Anhängerschaft gefallen, sondern unsere Anhängerschaft bildet sich, indem alle die ihre Reihen verstärken, denen unsere Ideen gefallen."[126])

2. Ausgangs- und Zielpunkt der sillonistischen Gedankenbildung.

Das sillonistische Temperament, in dem der schaffensfrohe Optimismus vorwaltet (vgl. Kap. C), hat sich eine Methode geschaffen, die alle mechanische Restauration und Revolution verwirft, die das Bestehende anerkennt und durch organisch-pädagogische Ausmerzung aller Schwächen die Wirklichkeit zum Ideal erheben will (vgl. Kap. D). Diese Methode wird auch bei der Ideenbildung befolgt. Die religiösen Wahrheiten sind die hehren Leitsterne des Sillon. Auf sie findet das Schaffensprinzip keine Anwendung. Denn nach katholischer Anschauung hat die von Gott gesetzte Hierarchie allein die Aufgabe, die in ihr auftretenden Mängel und Mißbräuche abzustellen. Ihr Ideengehalt darf nicht von Laien selbständig um- und weitergebildet werden. Wohl aber soll sie Inspiration und Kraft sein und allen Gedanken das Siegel ihrer unvergänglichen Schönheit aufdrücken. Die Demokratie ist das geschichtlich Vorgefundene; trotz aller Schwächen und Auswüchse wird sie als Leitidee des französischen Volkes anerkannt und so recht eigentlich zum Ausgangspunkt der Gedankenbildung

gemacht. Die ideale Demokratie wird bestimmt, indem man alles Unberechtigte und Ungerechte, was sich seit der Revolution um sie angesetzt hat, entfernt. Der Individualismus des 19. Jahrhunderts hat das Hohe, was 1789 geahnt wurde, verleugnet. Ehrgeiz, Klasseninteresse, Parteigeist, kapitalistische Begehrlichkeit, klerikale Gelüste haben allerwärts ein Chaos geschaffen. Theoretiker und Intellektualisten waren am Werke, durch Verordnungen und Gesetze einen Neubau zu errichten, als ob man die lebendige Wirklichkeit in den Rahmen eines ersonnenen Systems zwängen könnte. Als nach den unglücklichen Wahlen von 1898, „dem Sedan der französischen Katholiken", die Jakobiner ans Ruder gekommen sind, da glaubt Mark Sangnier das Vaterland zu sehen „blutend, mit bleichem, müdem, schmerzentstelltem Antlitz".[127]) Ein religions- und traditionsfeindlicher Radikalismus sucht ja mehr und mehr Demokratie und Republik als ausschließliche Domäne seiner unduldsamen Sekte in Anspruch zu nehmen und jedem den Eintritt zu verbieten, der nicht Sozialist und Atheist ist. So gleicht die Demokratie der Gegenwart einer enthaupteten Monarchie, an deren Spitze eine von Freimaurern inspirierte, von Parlamentariern abhängige Oligarchie steht. Die Knechtschaft, die sie ausübt, kommt nicht von der Allmacht eines Mannes; sie ist anonym, heuchlerisch, unverantwortlich; sie geht aus von einer Majorität, die nicht den allgemeinen Interessen, sondern nur der Partei dient. Die Regierenden haben ihre despotischen Herreninstinkte und die Regierten ihre Sklaveninstinkte noch nicht abgelegt. Auch in alle anderen Funktionen und Einrichtungen des sozialen Organismus hat die Politik ihr zersetzendes Gift hineingetragen. So gleichen denn die meisten von denen, die heute sich Demokraten

nennen, Männern, die „bereit sind, sich in jede Knechtschaft zu stürzen". Frankreich ist noch zerrissener, als wenn es einem Herren dienen müßte, und Mark Sangnier versteht es, wenn „sehr viele aufrichtige Männer versucht sein können, das Wort Demokratie zu verabscheuen".[128])

Diese Demokratie, die der Radikalismus und Parteiegoismus zustande gebracht haben, ist aber nur eine Verzerrung eines Höheren, dem Frankreich trotz aller Hindernisse und Mißbräuche zustrebt. Im Sillon sind diese Ideen bewußt geworden. Seine in den Grundzügen klar erkannte Aufgabe ist es, „der Demokratie, die ihren Weg sucht und, von Schmerzen durchzuckt, unverstandene Worte lallt", durch Wiederbelebung des Christentums im Volke zu einer starken und fruchtbaren Wirklichkeit zu verhelfen. Die Demokratie soll zum Organisationsprinzip auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiete werden. Die Demokratie soll die zahlreichste und am meisten enterbte Klasse aus dem „unverdienten Elend" erlösen, das Leo XIII. einst konstatierte. Aber das Christentum ist ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er dabei nicht stehen bleibt, daß ihm dies nie nicht als das wertvollste erscheint. Ihm wird auch die Demokratie zur Seelenkultur. Er braucht eine aus der Tiefe geschöpfte Definition, damit niemand, von Worten und Gesten geblendet, sich Täuschungen hinsichtlich der Größe der Aufgaben hingeben kann: Sie ist nach ihm die soziale Organisation, die bestrebt ist, im Menschen den höchsten Grad von staatsbürgerlicher Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit zu entwickeln. „Zwischen der untersten Stufe, der Monarchie, wo nur ein Herrscher ist, weil nur ein Bürger voll bewußt und verantwortlich ist, und dieser höchsten Stufe

vollzieht sich das ganze Ringen der menschlichen Gesellschaften."[129])

Wenn der Sillon dabei auch zugibt, daß diese vollkommene Demokratie eher das Ziel einer unendlichen Entwicklung als ein zugänglicher Punkt der Geschichte sei,[130]) so bleibt doch bestehen, daß er dieser demokratischen Verwirklichung seine Ideenbildung unterordnet. Der Sillon will nicht wie die Intellektualisten, die „erträumen, was man erarbeiten sollte",[131]) die Vielheit des Seins in ein logisch begründetes, einheitlich aufgebautes Begriffssystem bringen und so zu seiner reinsten Form, zu seinem wahren Wesen gelangen. Die rettende Lebenstat für den einzelnen, die Verwirklichung des Reiches Gottes für die Gesamtheit, das sind die echten, wahren Ziele; beim Streben darnach ist Ideenbildung, Systembildung nur ein Teil, allerdings ein kaum entbehrlicher, des menschlichen Gesamtverhaltens. Die Ideen des Sillon tragen, wie Mark Sangnier einmal sagte, ganz spontanen Charakter und sind vor allem durch eine tiefe Gefühlseinheit miteinander verbunden.[132]) Die Präzision der Ideen hat nur relativen Wert; die erste Aufgabe ist es ja, durch die Kraft und Aufrichtigkeit der Überzeugung, durch die Folgerichtigkeit seines Lebens zu wirken.[133])

3. Die Grundzüge des Demokratismus nach der Lehre des Sillon.

Die Demokratie ist nicht eine willkürliche Gesellschaftsform, die dem französischen Volke von außen aufgezwungen ist. Sie ist einem Lebensstrome zu vergleichen, der die intimsten Fibern durchzuckt. Sie trägt organischen Charakter an sich.

Wenn der Sillon also glaubt, die Aristokratie und Monarchie überwinden zu müssen, dann heißt das noch nicht, daß er sie schmäht, daß er radikal mit ihnen brechen will. Er braucht eine Tradition, in der er sie wurzeln lassen kann. Der Fortschritt ist ihm nichts anderes als die in Bewegung befindliche Tradition. Die Krise der Gegenwart bestehe gerade darin, daß man vor lauter Fortschrittskult den Zusammenhang mit ihr verloren habe. Die Tradition allein offenbare die lebendigen Kräfte einer Nation im Gewande all der zeitlichen und räumlichen Zufälligkeiten, durch die sie sich vorwärts ringen müssen einer besseren Zukunft entgegen.[134]) Nicht unbeweglichem Reichtum, sondern entwicklungsfähigen Keimen ist sie vergleichbar; so kann nichts mechanisch wiedereingeführt, alles muß dynamisch gewertet und verwertet werden.[135])

Zum Wesen einer organischen Demokratie gehört es ferner, daß sie einen idealen Ausgleich zwischen Autorität und Freiheit schaffe. Autorität ist nicht Despotismus; Freiheit ist nicht Anarchie. Die Freiheit ist nur möglich, wo das Gesetz herrscht; wo dies nicht der Fall ist, sind die Starken Tyrannen, die Schwachen Sklaven. Das Gesetz seinerseits herrscht nur dort wirklich, wo es frei angenommen und nicht durch Zwang auferlegt ist. Wenn das Gesetz herrscht, ohne geliebt und gewollt zu sein, so gärt entweder die Revolution, oder das Volk hat das Gefühl seiner Würde und das Bewußtsein seiner Kraft verloren. Der Sillon sieht in der Dezentralisation das einzige Mittel, um diese Harmonie zu verwirklichen. Isolierung ist Schwäche und Unvermögen, das hat das 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft gelehrt. Gruppierung, Organisation ist Stärke. Wenn den Gemeinden, Pfar-

reien, Konsumvereinen, Gewerkschaften und anderen Verbänden mit wirtschaftlichen, beruflichen, intellektuellen und moralischen Zielen weitestgehende Freiheit gegeben wird, ihre Interessen innerhalb der Grenzen des Gemeinwohles wahrzunehmen, dann wird eine starke Zentralgewalt nicht überall isolierte Ohnmacht finden und zum Aufgeben aller willkürlichen, ungerechten und tyrannischen Ansprüche gezwungen werden. Und offenbar ist diese Lösung des uralten Zwiespaltes dem Gesamtwohl am zuträglichsten. Die Verbände werden als die Interessierten am besten die Verwaltung besorgen. Die Staatsgewalt braucht sich nicht in alle Einzelheiten zu mischen und kann um so besser die eigentliche Politik betreiben.[136]) So allein können die Mißstände des gegenwärtigen Regimes, die „Einmischung der Abgeordneten in die Verwaltung", die durch die Erhaltung von zwei widersprechenden Systemen — des demokratischen Parlamentarismus und der zentralisierten Beamtenhierarchie — entstanden sind und die trotz des Einspruchs aller Staatsrechtslehrer zu „Grundgewohnheiten des politischen Lebens in Frankreich geworden sind",[137]) beseitigt werden. Es ist klar, daß die echte Demokratie weder mit dem Anarchismus, der die öffentliche Gewalt zugunsten der individuellen Freiheit unterdrücken will, noch mit dem Sozialismus, dem die Gesellschaft, der Staat alles ist, etwas zu tun hat.

So sehr nun aber der Sillon theoretisch die Harmonisierung von Autorität und Freiheit als Ziel hinstellt, so kommt es in der Praxis doch recht häufig vor, daß er das Recht des Menschen auf Freiheit stärker betont. Und das ist als Reaktion auf die Unterdrückung der Freiheit, die er um sich herum allenthalben erleben mußte, verständlich. Jedoch kann man ihn nur äußerlich

dem alten Liberalismus an die Seite stellen: Beide sind mißtrauisch der Tyrannei eines alles reglementierenden Staates gegenüber. Aber aus ganz verschiedener Stimmung heraus; der Liberalismus, weil er letzten Endes die Freiheit der Bourgeoisie zu retten hat, der Sillon, weil er in ihr die beste Gewähr für die Selbstentfaltung der proletarischen Kräfte sieht.

Der Sillon mißt dem Gesetz keine umgestaltende Bedeutung bei. „Man bildet eine Gesellschaft um, indem man zuerst tief in ihre Sitten eindringt."[138]) Ursprünglich sagte man sogar: „Die Politiker sind unfähig, irgendeine soziale Reform zu vollbringen." Auf Grund solcher Wendungen, die zweifellos einer übertrieben individualistischen Stimmung entstammten, konnte der Vorwurf erhoben werden, daß er seine Demokratie ausschließlich auf den Glauben an Christus, auf sittliche Kraft baue; daß er „die Einrichtungen wünsche, die den Menschen am wenigsten stützen" (de Marans). „Wenn man Feuer in die alte Gesellschaft legte, könnte man schöne Leistungen christlicher Gymnastik sehen."[139]) Wie Mark Sangnier selber zugibt, haben gerade die Auseinandersetzungen mit Maurras, dem Führer der Neumonarchisten, viel zur Klärung seiner Anschauungen beigetragen. So vollzog sich ungefähr von 1905 ab sichtlich ein Umschwung. Die Volkserziehungsarbeit ließ die Schwierigkeiten, mit denen das aufstrebende Proletariat zu kämpfen hatte, erkennen. Die wachsenden Erfolge, die man auf allen Gebieten zu verzeichnen hatte, mußten Willensmenschen geneigt machen, die Etappen zum Ziele in rascherem Tempo und mit gröberen Mitteln der Durchsetzung zu nehmen.

Man lernte allmählich den Wert der Einrichtungen und Gesetze, ihre leitende, stützende Kraft kennen. Man

gab zu, daß individuelle Unzulänglichkeiten manchmal ausgeglichen werden, wenn diese vorzüglich sind. Man gestand insbesondere ein, daß die Emanzipation des Proletariats durch sich selbst eine Utopie sei, solange ihm nicht durch ein erstes Eingreifen des Gesetzgebers materielle Sicherheit im Alter, ein freier Wochentag, die Annehmlichkeiten eines gemütlichen Heimes zur moralischen Hebung, intellektuellen Weiterbildung und zur Erziehung der Kinder gewährt würden. Indem er so ein Gesetzbuch der Arbeit und die Einmischung des Staates verlangte, glaubte er nicht gegen, sondern für die Freiheit zu arbeiten. Wenn das Gesetz den Besitz verteidigt, woran es recht tut, so muß es noch eifersüchtiger die moralische Gesundheit, das physische und intellektuelle Leben und die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Arbeiter schützen.[140]) So allein könne die kapitalistische Gesellschaft die Verbrechen wieder gut machen, die sie begangen hat. Wenn dann auf der Plattform dieser ersten Errungenschaften aus dem Schoße des Proletariats eine Elite erstanden und die Wirklichkeit in demokratischem Sinne umgeschaffen ist, dann hätte eine zweite Gesetzgebung einzusetzen und „am Tage der demokratischen Republik“ die neue Lage juridisch zu formulieren.[141])

Eine organische Demokratie, wie sie der Sillon verkündete, ist also wohl vereinbar mit Autorität und Hierarchie, mit Staat und staatlichem Eingreifen. Sie strebt nur darnach, zwischen allen Graden des Gesellschaftskörpers moralische Einmütigkeit herzustellen, damit die Befehle des einen nichts anderes sind als der treue, durchsichtige Ausdruck sozialer Notwendigkeiten und der Gehorsam des andern der vollen Einsicht in die ihm zufallende Funktion entspringt. Dann wird der Gehorchende

von selbst zur Formulierung des Befehls kommen und die aus der Religion geschöpfte Kraft wird ihn dazu treiben, den Befehl in freier Selbstbestimmung zu erfüllen, ohne daß brutaler Zwang zu Hilfe genommen werden müßte. Der Sillon glaubte zuversichtlich die Autorität auf allen Gebieten zu stärken, indem er in seinen Studienzirkeln und Volksinstituten eine täglich wachsende Zahl von Menschen, die bis dahin stumpfsinnig, zähneknirschend den Notwendigkeiten des politischen und sozialen Lebens gehorcht haben, zur vollen Würde des demokratischen Bürgers erhob.

4. Die Elite.

Die Höherzüchtung des Staatsbürgers ist also das einzige Mittel, das zur Verwirklichung des demokratischen Ideals führen kann. Denn selbst zugegeben, daß Einrichtungen und Gesetze notwendig und nützlich sind, daß in der Praxis eine gute Gesellschaftsorganisation vor dem guten Einzelleben da sein muß, so werden doch unter den gegenwärtigen Umständen zur Verwirklichung dieser guten Gesellschaftsorganisation Bemühungen nötig sein, die nicht aus ihr hervorgehen und nicht von ihr gestützt sind. Denn sie ist ja noch nicht vorhanden. *Die organische Demokratie der Zukunft verlangt also eine Elite*, die aus freier Kraft entsteht und die, wenn die Zeit gekommen ist, durch Einführung demokratischer Organisationen die Gesellschaft wieder auf ihre Achse bringen wird, nicht mechanisch, sondern durch Expansion ihres ureigensten Lebens.

Aber auch die Erfahrungen des täglichen Lebens zeigten dem Sillon, daß es jetzt wie jederzeit führende Männer gibt, wenn auch die führenden Klassen ver-

schwunden sind. Man haßt zwar nur zu häufig die wahre Kompetenz, aber gerade in dieser Geistesverfassung läßt man sich um so leichter von den Schmeicheltönen der Demagogen und Fanatiker betören. Der Einfluß, den diese Männer im Dienste des Schlechten nutzen, soll der demokratischen Elite zufallen: „Haben wir den hohen Ehrgeiz, führende Männer zu werden. Das ist unsere Pflicht, ob wir Arbeiter oder Studenten, Geschäftsleute oder Denker sind . . . Jeder von uns muß ein Herd werden, von dem aus die Wärme hoher Gedanken ausstrahlt, ohne die wir das Werk der sozialen Hebung nicht vollbringen können."[142]) Wie könnte man auch in der Demokratie, in der die materielle Autorität auf ein Minimum beschränkt werden soll, ohne die moralische Autorität der Elite auskommen![143])

Diese Elite darf freilich niemals aristokratisch werden; denn dann würde sie ihre Stärke in der Abgeschlossenheit suchen. Sie muß demokratisch bleiben, dann wird sie in dem Maße stark sein, als sie allen Menschen, die guten Willens sind, zugänglich ist.[144])

Diese Elite wird natürlich anfangs klein sein. Es brauchen ja auch nicht alle gleich Volldemokraten und Heilige zu sein. Vielleicht wird immer nur eine Minderheit zur Fülle des demokratischen Lebens gelangen. Die sozialen Kräfte, die durch die Sonderinteressen der Individuen und Gruppen beherrscht werden, sind gegensätzlicher Natur und streben sichtlich darnach, sich aufzuheben. Es genügt also, daß einige dieser Kräfte dem Determinismus der Sonderinteressen sich entziehen und dem allgemeinen Interesse dienen; dann wird alsbald die Summe dieser freigewordenen Kräfte die dynamische Mehrheit bilden und die Nation in ihrem Sinne mit sich fortreißen.

Wie gewinnt aber die Elite die Kraft, wie gewinnt sie die starken innern Triebfedern, um die allmächtigen Sonderinteressen der Person, des Berufes, der Kaste, der Partei zurückzudämmen, damit das Allgemeine aus diesem ungleichen Interessenkampf siegreich hervorgehen kann. Hier tritt der Glaube, das Christentum, der Katholizismus ein. „Die Religion treibt uns an, schon hienieden an die Wirklichkeit einer besseren Zukunft zu glauben."[145]) „Wir glauben an die Demokratie der Zukunft, weil wir erfahren haben, daß er (Christus) stärker ist als die Leidenschaften, die sich gegen ihn aufgelehnt haben."[146]) Christus ist für den Sillon zugleich der weiteste Ausdruck des Allgemeininteresses und der engste Ausdruck des Einzelinteresses. In ihm ist alles, was die Demokratie in Zukunft noch verwirklichen soll, schon verwirklicht als höchste Wirklichkeit, als vollkommenstes Leben. Dem Silloniſten lösen sich die Ideale der Demokratie nicht als Abstraktionen aus Zukunftsträumen los, die vor der rauhen Wirklichkeit wie Rauch und Schall vergehen. Für ihn ist die ideale Gerechtigkeit, der Zukunftsstaat nicht nur etwas, das durch die Bemühungen und den Fortschritt der mit jedem Tage besser und bewußter werdenden Menschheit verwirklicht werden kann. Für ihn existiert dieses Ideal schon jetzt. Ihn zieht ja zu gewissen Stunden das unendliche und absolut vollkommene Wesen an, es ruft ihn zu sich und errichtet das Reich Gottes in seinem Herzen. „Das Reich Gottes ist in euch."[147]) Der menschgewordene Gott Jesus Christus will sich dem Menschen mitteilen und so das Reich Gottes auf Erden verwirklichen, das mithin die höchste Form des menschlichen Allgemeininteresses darstellt. Nur indem der einzelne dem Ideal der Menschheit dient, kann er seine indi-

viduellen Ziele erreichen. Nur in dem Maße, als wir dem Reiche Gottes dienen, können wir das wahre Leben, das derselbe Christus uns zugleich mit sich bringt, verwirklichen; so allein gelangen wir zur vollen Entfaltung unseres Wesens und zur Erfüllung unserer Heilsaufgabe. Man versteht nun, fügt Mark Sangnier hinzu, wie nützlich, um nicht zu sagen unentbehrlich das Christentum (oder besser gesagt, der Katholizismus als „integrales Christentum") für eine so verstandene Demokratie ist.[148])

5. Die Gesellschaftslehre.

Der Sillon will eine organische Demokratie. Darum läßt er die Gesellschaft nicht aus beziehungslosen Individuen bestehen wie der Despotismus, der durch Gewalt den Zusammenhang herstellt, wie der Sozialismus, der durch Verstaatlichung aller Werte und Funktionen, wie der Anarchismus, der durch die Utopie der Weltverbrüderung und der Liebe die auseinanderstrebenden Elemente zusammenzuhalten sucht. Im Gegensatz zu Rousseau ist ihm die Gesellschaft der Naturzustand.

Die Familie ist die Urzelle der Gesellschaft. Ihr muß also besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Treue Beobachtung der Zehn Gebote, Beständigkeit der Ehegemeinschaft, gute Kindererziehung, Sicherstellung der Zukunft der Kinder sind die Voraussetzungen ihres Gedeihens. Mit Le Play sieht er das Ideal in der „Stammfamilie", deren Geist und Werk durch Generationen fortdauert.[149]) Der Staat muß sich hüten, durch gesetzliche Bestimmungen die Ehegemeinschaft zu gefährden. Er muß sich die Förderung des Erziehungs- und Unterrichtswesens sehr angelegen sein lassen, darf den Einzelpersonen und Gemeinden aber nicht die Freiheiten nehmen,

Schulen, Unterrichtsmethoden und Personal nach bestem Wissen und Gewissen zu wählen und so den Kindern eine Erziehung angedeihen zu lassen, die der individuellen Lage und dem im Vater verkörperten Familiengeiste entspricht. Was die Sicherstellung der materiellen Zukunft der Kinder anlangt, so verwirft der Sillon mit Le Play die zwangsweise gleiche Erbteilung des Code civil, die unendlich viel soziales und moralisches Elend über das Frankreich des 19. Jahrhunderts gebracht habe. Das Erbsystem der zwangsweisen Erhaltung des Familiengutes widerstrebe auch durchaus dem französischen Geiste. Die Testierfreiheit hat die meisten Sympathien des Sillon, doch darf der Vater nicht leichtsinnig und ungerecht sein. Im Gegensatz zu Le Play legt er jedoch auf die Testierfreiheit und auf die Bevorzugung des Anerben keinen ausschlaggebenden Wert. Es müsse bloß die gesetzliche Bestimmung verschwinden, daß jedes Kind Anrecht auf einen Teil jeder Güterart hat. Ferner müsse man die Leute soweit erziehen, daß sie sich nicht scheuen, dem Tod ins Angesicht zu sehen, daß sie frühzeitig den Anerben wählen, ihn heranbilden und ein entsprechendes Testament machen.[150]) Eine solche Familie kann aber niemals bestehen ohne Privateigentum, nicht nur an „Kleidern, Haus und Land, sondern auch an den Arbeitsinstrumenten“. „Das Privateigentum wird immer zum Schutz der individuellen Moralität und der Familienexistenz notwendig sein.“[151])

Trotzdem seit 1789 die hierarchisch gegliederte Gesellschaftsordnung der Vergangenheit ihrer materiellen Stützen verlustig gegangen ist, hat sich der Klassengeist, der das materielle Interesse in den Vordergrund schiebt, nicht nur erhalten, sondern im Sozialismus zu ungeheurer

Heftigkeit und Stoßkraft entwickelt. Gewiß hat das arbeitende Volk Klasseninteressen, die der Sillon mit seinen 85 Prozent proletarischen Mitgliedern nicht verkennen darf und denen die Republik besondere Beachtung schenken muß, da es sich ja um den zahlreichsten und ärmsten Volksteil handelt. Aber von einer Klassengerechtigkeit zu sprechen, gehe nicht an. Die Gerechtigkeit throne über allen Klassen. Darin bestehe ja gerade einer der Ruhmestitel der Republik, daß sie die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz und das Ideal allgemeiner Brüderlichkeit verkündet habe. Gewiß hat die Republik nicht alle ihre Versprechungen gehalten. Aber sie ist auch nur etwas durch uns. Was wir aus ihr machen, das wird sie sein.

Damit aber etwas aus ihr gemacht werden kann, ist das Unentbehrlichste die moralische Kraft. Was sie mindert wie Alkoholismus, Pornographie, Glücksspiele usw., muß aus dem Gesellschaftskörper entfernt werden. Dagegen muß die notwendige Freiheit allen moralisch positiv wirkenden Kräften gelassen werden. Achtung vor jeder ehrlichen philosophischen oder religiösen Überzeugung, Widerstand gegen alle Zwangsmaßregeln auf diesem Gebiet, wie sie nur zu häufig von den antiklerikalen Machthabern getroffen worden sind!

6. Das wirtschaftliche Programm.

Für den evolutionistisch denkenden Sillon stellt das 19. Jahrhundert, das 1789 geboren wurde, einen gewaltigen Fortschritt in der Kulturentwicklung dar. Freilich bleibt dieser Fortschritt mehr theoretischer Natur. Die Praxis zeigt noch allenthalben beklagenswerte Atavismen. Am schwierigsten ist natürlich die Geltendmachung der

fortschrittlichen, d. h. christlichen Ideen auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens. Denn hier ist jeder Fußbreit dem zähen Egoismus der besitzenden Klassen abzuringen. Aber da es sich hier unmittelbar um das leibliche und geistige Wohl des Volkes handelt, kann erst der Übergang des Christentums in die Wirtschaftsverfassung als ein wirklicher Fortschritt bezeichnet werden.[152]) Die Revolution hat die Berufsvereinigungen des ancien régime zerstört, den Arbeiter schutzlos zwischen erbarmungslose Wirtschaftsmächte eingekeilt, eine Wirtschaftsverfassung, die der orthodoxe Liberalismus theoretisch zu rechtfertigen suchte und immer noch sucht. Ihren unsterblichen Ausdruck fand diese widerchristliche ökonomische Wirklichkeit in dem Code civil, der nur Besitzende kannte, um ihren Besitz zu verteidigen gegen die Nichtbesitzenden, die ihn sich aneignen könnten. Daß der Nichtbesitzende, der von seiner Hände Arbeit leben muß, auch Bedürfnisse und Rechte hat, daß dessen Kapital, Gesundheit und Arbeitskraft auch geschützt werden müssen vor den Krallen habsüchtiger Kapitalisten, daß die Arbeitsverhältnisse geregelt werden müssen, davon schienen die Gesetzgeber des Code civil keine Ahnung zu haben. Das höchste Ideal, das in der Wirtschaftsordnung verwirklicht werden muß, ist die Gerechtigkeit. Nur eine demokratische Arbeitsorganisation, die alle Arbeiter mit der Leitung des Unternehmens verknüpft,[153]) kann dies erreichen. Wenn eine provisorische Arbeitsordnung dem Proletarier den Achtstundentag und einen Mindestlohn sichert, daß er seine Pflichten als Familienvater und Staatsbürger voll und ganz erfüllen kann, wenn die Volkserziehung ihn aus einem Sklaven der Maschine zu einem denkenden Menschen gemacht hat, wenn er dann gelernt hat, seine unscheinbare

Tätigkeit als Beruf aufzufassen und in die Gesamtheit der Gesellschaft einzuordnen, dann wird er auch imstande sein, jede Verantwortlichkeit tragen zu helfen. Dann wird die Entwicklung die Tendenz zeigen, den Gegensatz von Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu verwischen oder zu beseitigen.

Dieser Sturz der kapitalistischen Wirtschaftsorganisation wird nicht durch Gewalt, nicht durch Revolution herbeigeführt werden, sondern auf dem Wege langsamer, mühevoller Arbeit, die das ans Licht strebende Proletariat auf sich nehmen muß. Die Instrumente, die ihm zur Verfügung stehen, um dieses Ziel zu erreichen, sind Gewerkschaft und Genossenschaft. Der unmittelbare Zweck der Gewerkschaft ist es, die isolierten Arbeiter in einer festgefügten Organisation zusammenzufassen und so bei den Verhandlungen die erdrückende Übermacht des Kapitals, die nur zu oft zu Ausbeutung und Willkür Anlaß bot, zu brechen. Dabei dürfen sie aber nicht stehenbleiben, wie manche Nationalökonomen von der Studierstube aus wollen. Die Unternehmer und Kapitalisten werfen in ihren Verbänden nur ihr Geld, ihr Kapital, also unpersönliche, anonyme Dinge, zusammen. Sie können neutral sein. Ganz anders die Arbeiterorganisationen. Das beste, was er hat, seine Lebenskraft, seinen Zukunftswillen, sein Lieben und Hassen, sein Träumen und Verlangen birgt der Proletarier im Schoße der Gewerkschaft. Diese muß also höher hinausstreben, sie muß eine Urzelle des Zukunftsstaates sein wollen und sich bemühen, das Gewissen und die Verantwortlichkeit ihrer Mitglieder so zu erziehen, daß sie fähig werden, dereinst an Stelle der Patrone die ökonomische Führerschaft zu übernehmen. Das darf uns nicht erschrecken. Denn die

Organisation der Arbeit ist fortwährend Wandlungen ausgesetzt gewesen. Der Sklave war eine Sache, über die der Herr verfügte; der Leibeigene hatte schon Rechte, wenn er auch noch an die Scholle gebunden war. Der moderne Arbeiter verkauft seine Kraft an einen Unternehmer, der allein die Leitung des Geschäftes in Händen hat. Soll damit der End- und Idealzustand erreicht sein? Nein, antwortet der Sillon.

Um dieses Ziel zu erreichen, muß die Gewerkschaftsbewegung der spontane Ausdruck proletarischer Tatkraft sein. Sie darf nicht das Werk der Politiker und Unternehmer sein (freie und gelbe Gewerkschaften!), die sie letzten Endes in den Dienst ihrer Selbstsucht stellen. Da dies bis jetzt leider in Frankreich fast immer der Fall war, sind die Arbeiter mißtrauisch und halten sich fern.[154]) Der „Allgemeine Arbeitsbund" (Confédération générale du travail) hat sich zwar der Tyrannei der Politiker entzogen, aber durch seine revolutionären Grundsätze und Taten sich bei allen gemäßigten Elementen verhaßt gemacht. Seine „schimpflichen Ausschreitungen, seine Auflehnung gegen die Gesetze, seine Gefährdung der öffentlichen Ruhe, seine Verachtung der moralischen und religiösen Kräfte" verurteilt der Sillon aufs schärfste. Eine ideale Gewerkschaft muß:

1. streng professionell, nicht politisch;
2. echt demokratisch, d. h. nicht nur Instrument materieller Hebung, sondern sozialer Umgestaltung sein;
3. sie muß die moralischen und religiösen Kräfte achten, die die inneren Bedingungen echter Solidarität und wirtschaftlicher Erneuerung sind.[155])

Philosophisch interessant ist dabei, daß der Sillon die Funktion der Gewerkschaft im einzelnen und die wirt-

schaftlichen Fragen überhaupt genau so auffaßt, wie seine Lehrer Gratry, Ollé-Laprune, Fonsegrive das Geistesleben. Wie es hier keine scharfen Grenzen und abgezirkelte Felder gibt, in denen Dilettanten und Eklektiker im fadenscheinigen Mantel einer oberflächlichen Wissenschaftlichkeit sich ergehen können, so kennt auch der Sillon auf dem Feld des Wirtschaftslebens keine scharfe Scheidung zwischen ökonomischem und moralischem Interesse. Er ist zu sehr überzeugt von der gegenseitigen Durchdringung und Abhängigkeit der Erscheinungen, als daß er den Standpunkt der liberalen Wirtschaftstheoretiker teilen könnte. Während diese sagen, man dürfe an das wirtschaftliche Leben gar nicht mit moralischen Gesichtspunkten herantreten, erklärt Mark Sangnier: „Bei den wirtschaftlichen und sozialen Fragen interessiert uns vor allem ihre Rückwirkung auf die öffentliche Moralität." Wir glauben fest, daß „eine gewisse moralische Voreingenommenheit bei der Beurteilung wirtschaftlicher Organisationen und politischer Konstitutionen notwendig sei".[156])

Die Kraft, den moralischen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, also das allgemeine Interesse über das Einzelinteresse zu stellen, gibt dem Proletariat die Erziehung im Studienzirkel und im Volksinstitut. Diese Vorarbeit muß also der Gründung von Gewerkschaften und von Genossenschaften vorausgehen. Daß der Übergang von der kapitalistischen zur genossenschaftlichen Ordnung eine Entwicklung des Gewissens und der Verantwortlichkeit bedeutet, ist das Kriterium, dessen sich der Sillon bedient, um zur Bejahung und Forderung der Genossenschaftsorganisation zu kommen. Die Genossenschaftler müssen soweit erzogen sein, daß sie die Überschüsse nicht egoistisch zur Kapitalbildung, sondern im

Interesse der Allgemeinheit verwenden. So wird auch hier der erste Zweck erhöht und erweitert zur Gesellschaftsreform.

7. Der Sinn der politischen Arbeit.

In dem Maße nun als durch die Volkserziehung einer Elite, durch Gewerkschaft und Genossenschaft immer mehr Menschen zum vollen Bewußtsein ihrer bürgerlichen Verantwortlichkeit, zu Pflichttreue und Tatkraft, zu Initiative und Geschmeidigkeit erzogen werden, wird der Staat der Gegenwart, der von außen stößt, der „einem Mantel gleicht, der uns einhüllt und nicht mehr atmen läßt", zum Staat der Zukunft, zum demokratischen Staat. Sein Wert bemißt sich nach der Zahl der Bürger, die ihm ein höheres staatsbürgerliches und moralisches Leben verdanken.[157]) Der Staat soll immer mehr zum harmonischen, organischen Ausdruck der freien Gesellschaftsgruppen werden. Eine Genossenschaft z. B. wird nicht dem Staate gehören, das wäre sozialistisch gedacht, sondern sie wird eine der konstitutiven Kräfte des Staates sein. Die Demokratie will die Staatsgewalt nicht abschaffen, sondern sie teilen, vervielfältigen, dergestalt, daß jeder ein Teilkönigtum erhält, wenigstens hinsichtlich der Verantwortlichkeit und der Mitarbeit am Gemeinwohl. Deshalb braucht noch nicht jeder an der technischen Leitung des Landes teilzunehmen. Aber einen gewissen Sinn, taugliche Männer zu wählen und den geeigneten Moment des Eingreifens zu nutzen, kann jeder erlangen. Leitstern dabei soll nicht so sehr das eigene oder das Berufsinteresse, als die Gemeinde, das Vaterland, ja sogar die ganze Menschheit sein.

So stark wird die Mitarbeit des einzelnen betont,

daß auch die vollkommenste soziale Gesetzgebung aus den Händen eines guten Tyrannen als etwas Undemokratisches, das abzulehnen wäre, hingestellt wird; denn „wir legen Wert darauf, selber das Glück unserer sozialen Erhebung geschmiedet zu haben". Und besonders wir Katholiken müssen Hand ans Werk legen, „die wir die göttliche Kraft unserer Religion von Gott erhalten haben, mit Hilfe deren wir die soziale Gerechtigkeit verwirklichen sollen".[158])

So müssen alle wesentlichen und wichtigen Lebenskräfte und Bedürfnisse, die im Schoße des Volkes sich aufarbeiten, auch im öffentlichen Leben zur Geltung kommen und in der Gesetzgebung ihre juridische Formulierung finden können. „Solange es unvollkommene Menschen geben wird, solange einige die Freiheit der anderen beeinträchtigen wollen, wird ein Mindestmaß von Gesetzen notwendig sein, um die Freiheit der Schwachen gegen die Allmacht der Starken zu schützen."[159]) Nur soll das Gesetz Ausdruck eines wahren Bedürfnisses, Krönung einer schon eingeschlagenen Lebensrichtung sein. Quid leges sine moribus! Denn an und für sich besitzen sie nicht die Zauberkraft, die Individuen umzuformen, wie manche uns glauben machen wollen.

Wer aber dem Proletariat zur Fülle des staatsbürgerlichen Lebens verhilft, so daß es, ohne eine neue Sprache erlernen zu müssen, die Schwelle der Politik überschreiten und, ohne egoistische Berufspolitiker als Mittelpersonen in Anspruch nehmen zu müssen, seine Stimme erheben kann, der wird gerade dadurch ihm die Möglichkeit schaffen, in den gesetzgebenden Versammlungen seine Gesichtspunkte und Wünsche zur Geltung zu bringen. Dann wird endlich das Gesetzbuch der

Arbeit entstehen, nach dem die Gegenwart verlangt. Nicht Theoretiker werden es ersonnen, nicht Tyrannen es aufgezwungen haben. Echt demokratisch wird es als reife Frucht vom grünen Baume des Lebens und der Erfahrung fallen und daher von selbst allgemeine Anerkennung finden. Die auf dem Boden dieses Arbeitsrechtes entstandenen, so reich als möglich ausgestatteten Berufsorganisationen werden es dann vielleicht sogar so weit bringen, daß der alte Senat, der nicht viel repräsentiert, durch einen Berufssenat ersetzt wird. Wenn all diese Reformen erreicht sind, dann wird erst das Christentum, das „mit der Revolution in die politische Verfassung (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) übergegangen ist", eine Wandlung, die „auf dem Papier" blieb — denn „wir sind heute nicht merklich freier und gleicher als im Mittelalter" — auch das Leben erobert haben.[160]) Und das ist das Ziel.

F. Die Stellung des Sillon im Ganzen der sozialkatholischen Bewegung Frankreichs.[161])

1. Das sozialkatholische Lager.

Der modernen sozialkatholischen Bewegung Frankreichs, wie sie nach 1870/71 von dem Grafen Albert de Mun und dem Marquis René de la Tour du Pin aus religiös-politischen Motiven ins Leben gerufen wurde, schwebte zunächst ein praktisches Ziel vor, die durch die Revolution geschaffene individualistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung durch „Versöhnung der höheren (gebildeten) Klasse mit der niederen (Arbeiter-)Klasse"

unter Vermeidung der „demokratischen Illusion“ christlich zu organisieren.[162]) Alsbald machte sich das Bedürfnis nach Ausarbeitung einer sozialkatholischen Lehre geltend (Conseil des Etudes). Der Syllabus war der Ausgangspunkt. Er „mußte die Reaktion bewirken, damit der Fortschritt sich vollziehen konnte“.[163]) Demgemäß vollzog sich die Besinnung auf sozialkatholische Normen von vorneherein im bewußten Gegensatz zu dem in Religion, Politik und namentlich in Volkswirtschaft herrschenden Liberalismus. Was de la Tour du Pin, der Systematiker, der seine ersten Anregungen Le Play verdankte,[164]) erarbeitete, warf de Mun, der zündende Redner, in die Massen. Die Arbeiten der „Unions de Fribourg“ (1884—1889) und der Kongresse von Lüttich (1886, 1887, 1890), an denen die Freunde hervorragenden Anteil nahmen, bedeuteten einen internationalen Einschlag in das Gewebe ihrer Ideen. 1890 konnten sie in Lüttich mit Befriedigung den Sieg des interventionistischen Denkens, wie es den Deutschen schon fast in Fleisch und Blut übergegangen war, konstatieren. „Im Jahre 1891 brachte die Enzyklika Rerum Novarum, vor deren Abfassung er (Leo XIII.) von mir eine Spezialdenkschrift einzufordern geruht hatte, unseren Ideen die herrlichste Weihe.“[165]) Damit war der Plan korporativer Wirtschaftsorganisation, die nach de la Tour du Pin durchaus nicht etwa auf die mittelalterlichen Zunfttypen zurückgeführt werden muß, offiziell gutgeheißen und das Eintreten für die staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung den Katholiken ans Herz gelegt.[166])

Doch die Enzyklika hatte weitergehende Folgen. Freudig erregt, bejahte namentlich ein Teil des niedern Klerus die im Sinne einer konsequenten Demokratie aus-

gelegten Worte. Männer wie Fonsegrive und andere sorgten durch ihre Schriften dafür, daß diese Ideen in immer weitere Kreise, namentlich in die des Klerus getragen wurden. Mit der Monarchie warfen sie die Hierarchie im Aufbau der Gesellschaft über den Haufen. Dem Tüchtigsten gebührt die Führung. Der Entwicklungsgedanke Buchez' wurde rezipiert, und die aus uralten „Familientraditionen und den Prinzipien mittelalterlicher Staats- und Gesellschaftsauffassung" gefolgerte Doktrin de la Tour du Pins so in Fluß gebracht. Das bürgerlich und politisch gleiche Individuum löst sich los aus der Umklammerung der Tradition. Es will aufsteigen aus dem Dunkel der Vergangenheit in das Zukunftsland der unbegrenzten Möglichkeiten. Gerechtigkeit muß in erster Linie geschaffen werden. Private Mildtätigkeit genügt nicht. Darum können Eigentum und Lohnsystem nicht als absolute Formen wirtschaftlichen Seins und Lebens angesehen werden.

2. Die Anfänge einer Konzentrationsbewegung.

Es ist nur zu verständlich, daß von 1891 ab mit der Ausbildung solcher Anschauungen ein Riß in der sozialkatholischen Bewegung entstand. 1898/99 war die Kluft zwischen dem rechten feudalen und dem linken demokratischen Flügel am größten. Doch schon begann sich um Männer wie Georges Goyau und Turman ein sozialkatholisches Zentrum zu kristallisieren. Diese hofften mit der Bedachtsamkeit des gereiften Mannes und den Lehren des gesunden Menschenverstandes auf dem goldenen Mittelweg greifbarere Resultate zu gewinnen. Ein weiser Pessimismus, der zusehends von den Stürmern und Drängern abrückte, verlangte mehr und mehr Eingreifen des

Staates, Herstellung fester, dauernder Einrichtungen, die den schwachen Menschen im Gleichgewicht zu halten vermöchten. Der Wille zur Einheit wurde in der Folge so stark, daß jeder Flügel eine Reihe von Korrekturen an seinem Programm vornahm und so gemeinsames Arbeiten ermöglichte. Was speziell die Demokratie betraf, so wurde die Kurie, die Anfang der neunziger Jahre besonders die Laien zu demokratischer Reformarbeit aufzurufen schien, immer zurückhaltender und wollte „nichts anderes denn ein christliches Wohltun am Volke" darunter verstanden wissen.[167]) Der Sieg des Radikalismus schien eine Sammlung im katholischen Lager dringend zu heischen. Die politische Seite des Problems, über die Royalisten und Demokraten sich doch nie einigen konnten, verschwand seither in den einsichtigen Kreisen mehr und mehr von der Tagesordnung. Man verschloß seine Neigungen ins Innere und arbeitete gemeinsam an der praktischen Verwirklichung der gemeinsamen Ziele. Pater Antoine, der Systematiker, stellt als Wesen der „christlichen Demokratie" den von der katholischen Theologie schon längst angenommenen Grundsatz des Interventionismus hin und läßt alle andern Ideen, die wir als eigentliche Anschauungen der folgerichtigen Demokraten kennen gelernt haben, fallen. Von Männern wie de Mun[168]) und Abbé Lemire werden diese interventionistischen Anschauungen in der Abgeordnetenkammer zum Teil mit Erfolg zur Geltung gebracht. In den jährlich tagenden „Sozialen Wochen", der Heerschau des sozialkatholischen Zentrums, nimmt die Theorie der Staatseinmischung in Anwendung auf die verschiedenen Gebiete den breitesten Raum ein, ohne daß jedoch daneben der individuelle Faktor, die soziale und moralische Erziehung,

vernachlässigt wird. Im Gegensatz dazu stehen die Individualisten, meist Universitätsprofessoren, die die Lehren der orthodoxen Nationalökonomie mit mehr oder minder großen Einschränkungen mit ihrem Katholizismus versöhnen zu können glauben. Der Schule von Angers (Rambaud, d'Haussonville, Henry Joly, Théry, de Besse) gilt als Hauptfaktor der Sozialreform die katholische Kirche; neben dieser die individuelle und genossenschaftliche Initiative. Ebenso sind die beiden Le-Play-Schulen (die orthodoxe Réforme sociale und die modern-evolutionistische Science sociale) Gegner der Staatseinmischung, d. h. sie lassen sie nur zu, wo individuelle oder genossenschaftliche Hilfe ausgeschlossen ist, und zwar nur als ein System der Freiheit, nicht des Zwanges wie in Deutschland. Arbeiterschutzgesetzgebung und Zwangsversicherungssystem sind für sie gleichbedeutend mit Sinken der persönlichen Initiative. Die wirtschaftlichen und sozialen Fragen dürfen nicht mit der Moral verquickt werden, da sie im wesentlichen natürlich bedingt sind. Es gilt nur, tüchtige Menschen zu schaffen, die in dem ungehindert sich entfaltenden Kampf ums Dasein bestehen können. Von diesem nichtinterventionistischen Flügel sagt de Waha mit Recht, daß ihm „die zukünftige Führung im katholischen Lager nicht gehören wird".[169])

3. Der Sillon als Hindernis in der Konzentrationsbewegung.

Da der Sillon nicht in erster Linie eine volkswirtschaftliche Schule, sondern ein mystisch-demokratischer Freundschaftsbund war, dürfen wir uns nicht wundern, daß er dem Eklektizismus huldigte. Daher konnte er von

Anfang an mit allen Richtungen mehr oder weniger freundschaftliche Beziehungen pflegen. Das Ideal einer organischen Demokratie, zu dem der Sillon sich allmählich immer energischer bekannte, ist ein Ideal der Freiheit. Die Rolle des Staates und des Gesetzes wird von vorneherein auf ein Mindestmaß eingeschränkt. Der Interventionismus trieb ihn an die Seite von Männern wie Bureau, von der individualistischen Science sociale, mit deren optimistisch-fortschrittlichem Temperament er sympathisieren mußte. Da er aber glaubte, daß der moralische Faktor aus dem Wirtschaftsleben nicht ausgeschaltet werden dürfe, kann er auch den Sozialkatholiken an die Seite gestellt werden, obwohl diese in ihrer Demokratie eine natürliche Hierarchie von Rechten und Pflichten geachtet wissen wollen.[170]) Mit den christlichen Demokraten hat er die meisten Programmpunkte gemeinsam. Insbesondere die Verurteilung der gegenwärtigen individualistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und das Ideal einer demokratischen Zukunft, in der durch Beseitigung der Klassenhierarchie und durch mehr oder minder weitgehende Vergenossenschaftlichung des Wirtschaftslebens dem persönlichen Verdienste freie Bahn geschaffen werden soll. Während die Sozialkatholiken mehr die Gesellschaftsorganisation vom Standpunkt des Ganzen aus, allerdings unter besonderer Berücksichtigung des Proletariats, versuchen, wollen die christlichen Demokraten und mit ihnen der Sillon eine vollständige Gesellschaftsreform vom Standpunkt und mit Hilfe des Proletariats. Doch ist auch hier zu betonen, daß die hierauf bezüglichen Programmpunkte beim Sillon keine prinzipielle Festlegung bedeuteten, da er ja seine Aufgabe mehr in praktischer Kleinarbeit sah. Sobald er einen besseren und kürzeren

Weg als den der Vergenossenschaftlichung gefunden hätte, würde er ihn unbedenklich eingeschlagen haben.[171])

Mit dem Tage nun, wo der Sillon mehr in seine besonderen Aufgaben hineinwuchs, suchte er auch durch Gewinnung einer laïisch-demokratischen Position mehr Spielraum zur Verbreitung seiner sozialen und politischen Ideen. Mark Sangnier glaubte das mit gutem Gewissen tun zu können, da er sich auf den Standpunkt stellte, Leo XIII. sei durch die um den Begriff der christlichen Demokratie entstandenen Streitigkeiten bewogen worden, die religiösen und moralischen Interessen, auf die es ihm einzig ankommen mußte, durch Ausschaltung der die Geister scheidenden Politik um so sicherer zu stellen. Gestützt auf die Instruktion der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten vom 27. Januar 1902, engte er die in der Enzyklika Graves de communi gegebene Definition der christlichen Demokratie noch weiter ein. Er sagte: Es ist gewissermaßen nur die Tätigkeit der Kirche im Volke,[172]) die moderne Form der sozialen Gerechtigkeit und Karitas des Katholizismus.[173]) Professor Toniolo, der Theoretiker der christlichen Demokratie Italiens, und Ch. Antoine S. J., der Verfasser des offiziellen Handbuches der französischen Sozialkatholiken, hatten fast übereinstimmend folgende Definition gegeben: „Die christliche Demokratie ist eine Organisation der Gesellschaft, in welcher alle sozialen, juridischen und wirtschaftlichen Kräfte, reich, aber hierarchisch und in richtigem Verhältnis zueinander entwickelt, derart (am Gemeinwohl) zusammenarbeiten, daß das letzte Resultat ihrer Tätigkeit besonders den unteren Klassen zugute kommt." Diese Definition war ihm, sozial gesprochen, ebenfalls zu eng und zu interessiert.[174]) Die

christliche Demokratie war ihm die ewige, alle Katholiken verpflichtende Liebespflicht gegenüber dem Nächsten. So schaffte er sich Raum für eine selbständige Auffassung der Demokratie schlechthin, die auf der Grundvoraussetzung ruht, daß jedes Volk, jede Gruppe von Individuen einen gewissen Typus gesellschaftlicher Organisation prägt und die Katholiken wie die andern Bürger jegliche Freiheit besitzen, von ihrem staatsbürgerlichen Recht Gebrauch zu machen und ihrer Initiative zu folgen.[175])

Diese konsequente Ausbeutung und Geltendmachung der demokratischen Ideale auch nach der politischen Seite hin mußte ihn in den Augen all derer verdächtig machen, die der Konzentrationsbewegung im sozialkatholischen Lager Vorschub leisteten, weil sie, befreit von der unglückseligen Politik, endlich geeint positive soziale Arbeit leisten wollten. Diese Selbständigkeit war für den Sillon um so gefährlicher, als die ihm zunächststehenden christlichen Demokraten, trotzdem sie aus taktischen Gründen ihre politischen Ideale für sich behielten, Niederlagen über Niederlagen erlitten. Fonsegrives „Quinzaine" mußte 1907 ihr Erscheinen einstellen, „La Justice sociale" Naudets und „La vie catholique" Dabrys wurden verurteilt, „La Démocratie chrétienne" des Abbé Six konnte nicht leben und nicht sterben. Dazu kam, daß sich in allen Kreisen Einheitsbestrebungen geltend machten, so daß es scheinen konnte, als ob der Sillon in seiner jugendlichen Kühnheit in diese Konzentrationsbewegung einen Keil hineinzutreiben sich unterfange.

4. Die Einbeziehung des Sillon in die Konzentrationsbewegung.

Zweifellos hat nun der Brief des Papstes den Sillon zur Verständigung und Einigung mit den verschiedenen Richtungen gedrängt. Der erste Artikel, der nach der Verurteilung und Unterwerfung der Feder Mark Sangniers entflossen ist, trug die Überschrift: Versöhnung.[176]) „Als wir den Brief des Papstes lasen, begriffen wir alsbald, daß wir vor einem jener Ereignisse standen, die die kurzsichtigen Aussagen menschlicher Ratschläge übersteigen; wir haben den Finger Gottes gespürt, wir haben uns über die alten, erbitternden Streitigkeiten hinweggesetzt ... und haben uns durch die Vorsehung umschaffen lassen ... Und wir haben bedauert, daß wir uns zu oft ungerecht erwiesen haben, indem wir zu leicht die, welche nicht unsere politischen Überzeugungen teilten, für unfähig hielten, uns je gerecht zu werden. Wir haben besser begriffen, wie enge Bande trotz allem die Kinder derselben katholischen Familie umschlingen, und wir haben besser gefühlt, wie süß sie sind."

In diesem Zusammenhang verdient die Tatsache Erwähnung, daß einer der Führer des Sillon von Dijon, der Universitätsprofessor Maurice Deslandres, der schon gelegentlich in den „Sozialen Wochen" mitgewirkt hat, in einer „freundschaftlichen Polemik" zwischen dem liberalen Bureau und dem sozialkatholischen Boissard, in dessen Verlauf ersterer den Sozialkatholiken den Vorwurf machte, sie vernachlässigten über den gesetzlichen Reformen die moralischen Reformen, die Verteidigung des sozialkatholischen Zentrums spontan in die Hand nahm, ja sich sogar einen der ihrigen nannte. Er bekannte energisch, daß moralische Erziehung und gesetzliche Bestimmungen par-

allel laufen müssen, daß Sitten ohne gewisse Milieu-bedingungen nicht bestehen könnten. (Quid mores sine legibus!) Er weist hin auf die ethische Bedeutung des Sonntagsruhgesetzes, der Arbeiterschutzgesetze, der Gesetze, die eine Besserung der Arbeiterwohnungen begünstigen, der gesetzlich geregelten Berufsorganisationen. Er nimmt sogar für das sozialkatholische Zentrum das Verdienst in Anspruch, daß es gerade durch seine legislativen Bestrebungen nicht zuletzt das Lob verdiene, das ihm Bureau im Hinblick auf anderes spendet: „Es hat große Dienste geleistet, indem es bewies, daß die echteste christliche Doktrin, weit davon entfernt, dem Kapitalismus verschrieben zu sein, die kühnsten demokratischen Reformen verlangt." Dadurch kämpfe es gegen die schrecklichen Vorurteile der Masse, die in der Kirche den Verbündeten des Kapitalismus sieht; es verhindere, daß das Volk sich von der Religion trenne und arbeite auch so (indirekt) an der moralischen Erziehung der Gesellschaft. Ganz abgesehen davon, daß jeder von ihnen, sei er Priester, Erzieher, Universitätsprofessor oder sozialer Praktiker, während des ganzen Jahres sich um die moralische Fortbildung seiner Umgebung bemühe.[177]) Vier Jahre vorher hatte Deslandres noch scharf zwischen Sillonisten und Sozialkatholiken unterschieden. Diesen komme die Aufgabe zu, definitive Formulierungen zu finden und sie in Gesetze umzuwandeln, jenen aber, den Jungen, aus hohen Idealen tiefe, weit in die Zukunft gehende Überzeugungen zu schöpfen und in ihrem Leben zur Darstellung zu bringen[178]) Man sieht an diesem Beispiel, wie bei aller Treue, die dem republikanischen Ideal bewahrt wird, die Entwicklung sich vollziehen kann: Annäherung an das sozialkatholische Zentrum, zunehmende Einsicht in die Bedeutung der

positiven Arbeit, die hier geleistet wird. Außer Deslandres sprach 1910 auf der „sozialen Woche" in Rouen Abbé Beaupin, einer der eifrigsten Sillonisten, und zwar über die „soziale Erziehung in der Familie". Vielleicht ist noch ein oder der andere Redner Sillonist gewesen. Jedenfalls ist soviel sicher, daß die Polemik aus den Spalten der „Democratie", um die sich weiterhin die Aktion auf dem Gebiete der reinen Nationalökonomie und Politik neu organisierte, mildere Formen annahm. Nur Abwehrartikel erschienen noch von Zeit zu Zeit, die aber durchweg von einem hohen, aufrichtigen Geiste der Versöhnung getragen waren. Über alle katholische Veranstaltungen wird gewissenhaft und voller Anerkennung Bericht erstattet, und es ist wohl zu hoffen, daß durch die Prüfung des Sillon die katholische Sache um ein Stück vorwärts gekommen ist. Denn die Stärkung des Geistes der Disziplin und der Eintracht bedeutet in Frankreich vielleicht noch mehr als anderswo.

Daraus geht hervor, daß man die Stellung des Sillon im Ganzen der sozialkatholischen Bewegung und die Taktik, die die Kurie dieser Bewegung gegenüber befolgt hat, auch kennen muß, wenn man die Verurteilung des Sillon richtig beurteilen will. „Der Geist der Kirche, die beständig und gewiß nicht ohne scheinbare Gründe der Engherzigkeit und Intransigenz bezichtigt wird, weist eine Macht der Versöhnung und Harmonisierung auf, die mich in Erstaunen setzt."[179]) Dieser Geist der Versöhnung und Harmonisierung, der selbst einen Macaulay zur Bewunderung zwang,[180]) wird auch am Sillon seine Wirkungen nicht verfehlen. „Die, welche es verstanden haben, zu säen und die Saat zu pflegen, können heute ernten. Der Sillon ist verschwunden, aber seine tiefgehende Arbeit wird nicht um-

sonst gewesen sein, wenn die „Democratie“ heute die Früchte sammelt.“[181])

G. Kritik des Sillon.

Wer den Sillon nicht erst seit gestern kannte, mochte oft bei der Lektüre seiner Veröffentlichungen ein beklemmendes Gefühl gehabt haben und dadurch nicht zur restlosen Freude an seinen Bestrebungen gekommen sein. Bei aller Kühnheit so viel Unbestimmtheit! Dieses Gefühl ließ trotz der Versicherungen religiöser und kirchlicher Loyalität eine Zustimmung des nach klarer Durchsicht ringenden Verstandes nicht zu. Die guten Absichten der Sillonisten und ihre beispiellosen Erfolge werden ja dann wohl die meisten, die den sozialen Gedankengängen irgendwie nahestanden oder sein Temperament hatten, beschwichtigt haben. Nichts überzeugt bekanntlich die Menschen mehr als der Erfolg. Und man darf wohl sagen: Die Sillonisten hatten das, was unserer Zeit fehlt, die Begeisterung, die Liebe. Darum jubelte sie dem Sillon zu, wie Nietzsche in seiner Ohnmacht den Herrenmenschen pries.

Als dann die Verurteilung kam, entfuhren gar vielen Worte der Enttäuschung und die schärfsten denen, die vorher den Sillon kaum kannten und auch dann sich kaum bemühten, sein Wesen zu verstehen. Wie so oft spielte in diese Entrüstung das Gefühl stark herein. Die Zeit fühlte sich getroffen in ihren Söhnen, die so viele dunkel geahnte Bedürfnisse zu erfüllen schienen.

Wer aber versuchte, tiefer in die Sache einzudringen, der mußte zu einem andern Resultate kommen. Die Verurteilung brachte ihm die längst gesuchte Einsicht in die Schwächen. Das Verhalten des Sillon, insbesondere seines Präsidenten, nahm auch die letzten Zweifel hinsichtlich der

Loyalität seiner Grundüberzeugungen. Wenn man in den wenigen, allerdings zum Teil grundlegenden Dingen mit sich ins Reine gekommen war, konnte man an allem übrigen um so größere Freude empfinden. Wer dann noch eine gewisse Wahlverwandtschaft spürte, den mochten die idealen Bemühungen des Sillon um so mehr mit Begeisterung erfüllen, als sie, von ihren Schlacken gereinigt, erst recht reiche Zukunft versprachen.

So sind diese dem Sillon gewidmeten Ausführungen entstanden. Die Liebe zum Sillon und der Glaube an seine Zukunft waren doch wohl die besten Führer auf dem Wege zu seinem Herzen, dessen innerste Regungen und letztes Sehnen es bloßzulegen galt. Liebe und Glauben bleiben auch jetzt die Berater, wo die Kritik einzusetzen hat. Sie sollen ja nicht blind machen, sondern helfen, das Wertvolle zu sichern, das dort besonderen Gefahren ausgesetzt zu sein scheint, wo im Wirbel des Erfolges die Voraussetzungen nicht immer wieder geprüft werden können.

Was die philosophischen Voraussetzungen anlangt, so muß zunächst auf einen Widerspruch im Wesen der Sillonisten hingewiesen werden. Die Sillonisten wollten keine Denker und Philosophen, sondern Praktiker, Tatmenschen sein; sie betrachteten es nicht als ihre spezifische Aufgabe, ein System, eine Lehre auszuarbeiten, und doch sind sie auf Schritt und Tritt der „Ideenmanie", die auch in den Köpfen der Franzosen spukt, unterlegen. In dem Augenblicke, wo sie sagten, daß sie sich vom Leben umschaffen lassen und ihm seine Geheimnisse ablauschen wollten, hat ihnen der philosophische Geist ein Schnippchen geschlagen und sie zur Herstellung der kühnsten Zusammenhänge verleitet. Das mußte sich rächen.

Auch der Sillon ist wie alle geschichtlichen Erschei-

nungen ein Produkt seiner Zeit. Das zeigte sich insbesondere darin, daß er dank seiner innersten Art immer wieder, von Freunden vielfach unbewußt, von Gegnern bewußt, an die Seite der Geistesbewegung im französischen Katholizismus gedrängt wurde, die mit mehr oder weniger starker Anlehnung an Kant in einer antiintellektualistischen Philosophie das Ziel ihrer Bemühungen erblickte. Wenn es dem Sillon als solchem auch durchaus fernliegen mußte, ein philosophisches System aufzustellen und in dem Kampf der Parteien Stellung zu nehmen,[182]) so machten sich doch allzuleicht Tendenzen geltend, die entweder ein anderes System als sillonistisch hinzustellen suchten oder selbständig Grenzfragen im Sinne einer antiintellektualistischen Philosophie behandelten. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu lesen, wie der Sillonist François Lespinat auf dem Wege über die Essais de philosophie religieuse Laberthonnières die „Philosophie der Tat" Blondels entdeckt, wie er sie die „Philosophie des Sillon" nennt und sich freut, daß der Philosoph auf dem Wege der Spekulation gefunden hat, was sich ihnen im Kampf des Lebens offenbarte.[183]) Der Sillon mußte sich in der Tat magisch angezogen fühlen von dieser psychologisch unterbauten, zur Tat aufrufenden Philosophie, der weite Kreise der gebildeten Katholiken damals näher traten.

Wir wundern uns auch nicht, daß ein solches Temperament, das mit den schon charakterisierten Methoden arbeitete, immer wieder der Versuchung unterlag, eine positivistische Terminologie[184]) anzuwenden selbst da, wo letzten Endes eine ganz andere Orientierung wirksam war. Und daß die Sprache, diese große Verführerin, wieder zurückwirken mußte auf die Gestaltung der Ideen, wird kein Einsichtiger verwunderlich finden.

Das sillonistische Denken reiht sich ein in die wachsende Zahl der Gruppen, die Notwendigkeiten meist sozialer Natur konstatieren und darauf ihre Taten und Lehren gründen.[185] Es fehlt nicht an einem klar erkennbaren Typus, der von Anfang an vorhanden ist und konsequent durchgehalten wird. Die Hinwendung zum Leben, zur Tat, zum Volke, das Anschauen der Welt mit seinen Augen, die Stellung und Lösung der Probleme im Hinblick auf seine Bedürfnisse und Interessen, all das gibt dem Denken Originalität, Kraft und Geschlossenheit.

Und doch befriedigt dieser zunächst bestechende Denktypus den nicht restlos, der absehen kann von den Zufälligkeiten einer sozialen Lage, eines Temperaments, einer methodischen Notwendigkeit, der nach dem Ganzen strebend, eine klare Stellungnahme zu den höchsten Fragen verlangt und verlangen muß von einer Bewegung, die die Menschen nicht bloß äußerlich in Reih und Glied stellen, sondern sie von innen her mit neuem Geiste durchbilden will. Alles, was auftritt mit dem Anspruch auf Welteroberung, muß sich gefallen lassen, daß man den Maßstab einer geschlossenen Weltanschauung anlegt. Der Persönlichkeitstypus mag noch so ansprechend sein,[186] wenn der Weltanschauungstypus, der dahinter hervorlugt, unzulänglich ist, dann leidet die Wahrheit. Die Philosophie, das lehrt uns Plato, ist theozentrisch und intellektualistisch; sie sagt uns: Blickt hin auf die eine Quelle des Seienden, auf Gott, daß eure „schwachen, nebelhaften Gedanken, diese Gedanken infimae providentiae, jenen des Herrn weichen". Der Sillonist dachte vorwiegend demozentrisch und voluntaristisch und glaubte trotzdem, wenn nicht gerade deswegen, das Vollkommenere erreicht zu haben. Dieser demokratische Geist, der alles

gern von unten her aufbauen möchte, bedurfte beim Sillon gewiß einer Korrektur, indem in ihm eine größere Geneigtheit erzeugt werden mußte, sich in der Gedankenbildung an den ewigen Wahrheiten, wie sie in den Dogmen der Kirche enthalten sind, zu orientieren.

Die echte Philosophie hält und hielt von jeher an der Einheit des Geisteslebens und an der Harmonie des Seienden fest. Sie widerstrebt mit Recht jedem Versuch, die Schwierigkeiten der Welterklärung durch Aufstellung einer Zweiweltentheorie zu umgehen, wie sie seit Kant vielfach und nicht nur in der Philosophie üblich geworden ist. So verschanzen sich seit Schleiermacher liberale Theologen, um den von der Wissenschaft bedrängten Glauben zu retten, gern in eine wissenschaftlichen Methoden unzugängliche Welt der Gefühle und Erlebnisse; so kennen moderne Naturwissenschaftler, wie z. B. Mach, nur Empfindungen als Gegenstand ihrer Wissenschaft und glauben alles Dahinterliegende als unerforschliche quantité négligeable betrachten zu können. Von solchen Tendenzen ist auch der Sillon angesteckt. Ihm ist die Wissenschaft „nicht mehr das, was sie zur Zeit des hl. Thomas war: die allgemeine Methode, um zur Erkenntnis alles dessen zu gelangen, was die Menschen erkennen können. Die Wissenschaft beschränkt sich jetzt darauf, die Erscheinungen zu studieren. Die Wissenschaft verzichtet auf die Verarbeitung des Qualitativen, um nur mehr dem Quantitativen sich zu widmen . . . Gerade weil sie nur mehr Begleiterscheinungen registriert, läßt die Wissenschaft alle moralischen, metaphysischen und religiösen Fragen beiseite".[187]) „Gerade in unserer Zeit ist ein Konflikt zwischen Wissen und Glauben nicht mehr möglich, da sie sich auf vollkommen verschiedene Gebiete beziehen; die Wissenschaft begnügt sich

heute, Erscheinungen zu registrieren, ohne die Frage der Kausalität und Finalität anzupacken".[188]) Solche Sätze beweisen, daß es den Sillonisten an Einsicht in die philosophischen Zusammenhänge fehlte. Was Külpe von den Naturwissenschaftlern sagt, das gilt mutatis mutandis auch von den Sillonisten: „Nur wer an die Bestimmbarkeit einer realen Natur glaubt, wird seine Kräfte an deren Erkenntnis setzen." Die Verdoppelung der Welten bedeutet einen schwächlichen Verzicht auf den mühevollen Aufstieg des Denkens ins Reich der Wahrheit. So erklärt sich ein häufig zutage tretendes Mißtrauen nicht nur den Abstraktionen einer selbstzufriedenen Logik, sondern auch der Wahrheitskraft des Geistes und der Möglichkeit präziser Ideen gegenüber. Das Leben, die Tat ist in den Vordergrund getreten, so daß der Anschein erweckt wurde, als ob man auch in der Theorie für die Idee des Lebens eine Ursprünglichkeit in Anspruch nehme, die ihr erkenntnistheoretisch nicht zukommen kann. Kein Wunder, daß man von diesem Standpunkt einer entwerteten und entwürdigten Wissenschaft eine uninteressierte Beschäftigung mit ihr als Dilettantismus brandmarkte und von ihr verlangte, sie müsse zur Anwendung des Gefundenen im Leben, also zur Tat schreiten. In jugendlichem Tatendrang glaubte man, als Vorhut der christlichen Demokratie die Wege ebnen und den unschlüssigen Glaubensgenossen die praktische Vereinbarkeit von Katholizismus und Demokratie vorleben zu müssen. So kam es, daß man die Durchschlagskraft des individuell verwirklichten Ideals überschätzte und vitalistisch-pragmatistisch die Ideen nur nach ihrem Lebenswert zu schätzen geneigt war.

Alles dies führte leicht wieder zu dem Irrtum, als ob die Wahrheit im Menschen selbst irgendwie implicite vor-

handen sei, und daß es nur gelte, die Binde von den Augen zu nehmen, die Glut des Herzens und die Kraft des Willens zu wecken. „Wir wollen das Göttliche freimachen, das sich in ihnen (den Seelen) verbirgt.“[189]) „Er (Mark. S.) sprach aus ganzem Herzen, daher wurde er von allen verstanden.“ Man kann sich dann leicht hinwegsetzen über die unvollkommene Doktrin, die erst noch herausgearbeitet werden müsse, da „die Wärme und das Licht der Seele ja die beste Waffe im Kampfe sind, alles andere aber von selbst komme“.[190])

Die Demokratie des Sillon hatte eine dreifache Quelle. Sie wurde als soziale Tatsache vorgefunden und, da sich die Unmöglichkeit herausstellte, sie zu beseitigen, angenommen. Sie entsprach weiter seinem optimistisch-idealistischen Temperament; sie sollte endlich der ideale Unterbau und der Zielpunkt der Religion sein, zu der er sich von Anfang an bekannte. Der Sillonist wollte freilich nicht Demokrat und Republikaner sein, weil die Kirche ihn dazu verpflichtete;[191]) doch versuchte er immer wieder, sein Ideal der Demokratie als „evangelisch“ hinzustellen, „das die Menschen ohne Christus nicht hätten erfassen können und niemals ohne ihn oder gegen ihn zu verwirklichen vermögen“.[192]) „Die beste Weise, der christlichen Sache zu dienen, besteht darin, die Demokratie zu entwickeln . . . Das Christentum hat ja noch nicht sein letztes Wort gesagt. Die Lehnsherrschaft war noch zu barbarisch und grausam, als daß wir sie als das goldene Zeitalter der katholischen Religion betrachten könnten. Erst die Demokratie wird uns mehr Brüderlichkeit, mehr Solidarität, mehr Liebe geben; sie wird uns Christus näher bringen.“[193]) „Wenn der Katholizismus vollkommen verwirklicht ist, dann wird

auch die echte Demokratie aufgerichtet sein."[194]) „Der Katholizismus in seinen Dogmen, seiner Moral, dem Beispiel seiner Heiligen steht so wenig im Gegensatz zu der Demokratie, daß er ihren Begriff präzisierte, ihre Bestrebungen rechtfertigte und ihre moralischen Tugenden sicherte."[195]) Wir sehen daraus, wie eng der Sillon geneigt war, Demokratie und Katholizismus zu verknüpfen, wie er gern die Demokratie aus dem Evangelium folgerte und sie als den idealen Rahmen des Katholizismus betrachtete. So stempelte er nicht bloß Monarchie und Monarchisten zu minderwertigen Dingen, er erweckte auch den Anschein, als ob er im Rahmen der Kirchenlehre und Autorität spräche, so daß eine Kritik, die die Schwächen der Demokratie bloßlegte, auch die Kirche und die ewige Wahrheit treffen mußte.

Die Eigenart dieser Anschauung war es, „den moralischen Wert jedes Bürgers zu entwickeln". Damit er dies konnte, sollte ihm die Demokratie zur „idealen Gerechtigkeit" verhelfen, die in der Freiheit von allen Hemmungen und Einrichtungen und in der Gleichheit besteht. In der Sorge um die Freiheit, in dem Bestreben, die demokratische Würde des Individuums zu wahren, ist der Sillon so weit gegangen, daß er gelegentlich die Aufgabe und den Sinn der Autorität verkannte. Der Individualismus, der nur auf Erziehung des einzelnen ausging, lief Gefahr, die objektiven Grundlagen, auf denen die Gesellschaft ruhte, zu zersetzen. Und Mark Sangnier war, als er von autoritativer Stelle auf diese Einseitigkeiten aufmerksam gemacht wurde, aufrichtig genug, zuzugestehen, daß „gewisse bedenkliche Wirkungen" zu konstatieren waren. Er nannte es eine zum mindesten gefährliche Predigt, ein Programm zu entwickeln, das immer nur die Pflicht der

Freiheit, niemals die Pflicht des Gehorsams und der Ordnung betont. Er gab zu: Die Christen können wie die anderen Bürger an der Schaffung einer Demokratie und Republik arbeiten, aber etwas steht über ihrer Aufgabe und beherrscht sie. Es gibt eine höhere Würde als die demokratische, die z. B. darin besteht, ohne Arbeitgeber fertig zu werden und selbständig seine Geschäfte zu führen. Es gibt eine Tugend, die höher steht als die rein bürgerliche. Und diese höchste Würde und Tugend des Menschen erreicht der Christ dann, wenn er sich bei seiner Unterwerfung nur Gott unterordnet, der allein den Menschen das Recht zu befehlen geben kann. Der Arbeiter, welcher seinem Herrn gehorcht, weil er in ihm wie in allen, die eine Autorität innehaben, einen Vertreter Gottes[196]) sieht, kann zu einer Würde gelangen, welche der des Genossenschaftlers gleich ist, ja sie übertrifft, wenn nämlich der Genossenschaftler nicht von den gleichen übernatürlichen Gesichtspunkten geleitet ist. Gewiß hatten die Sillonisten das Recht, das Gefühl der sozialen Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit zu feiern, aber sie hatten nicht das Recht zu behaupten, daß dieses demokratisch verfeinerte Gewissen höher steht als alles andere.[197])

Und dieses einseitige demokratische Ideal wurde nicht bloß in der Theorie aufgestellt, es wurde in einem über das ganze Land verbreiteten Organisationsnetze, in den Studienzirkeln und Volksinstituten, mit wachsendem Erfolge verkündet. Wenn die demokratischen Ansprüche auch vor den Pforten der Kirche Halt machten, die so inspirierte Volkserziehung bedeutete trotzdem eine Demokratisierung der geistigen Art und somit die Neigung, in alle Gebiete, in alle Aufgaben denselben Geist hineinzutragen. Denn der Sillon wollte ja den ganzen Menschen erfassen und

umschaffen, und sein da und dort immer wieder versteckt hervorgetretener Anspruch, das Christentum auf eine höhere Stufe zu heben, mochte das Zweideutige der Lage nur noch vermehrt haben. All das mochte den berufenen Stellen um so gefährlicher erschienen sein, als die Kirchenfeinde eben erst in dem Trennungsgesetz von 1905 einen neuen Ansturm auf die hierarchische Ordnung der Kirche gemacht hatten. Dies haben die Führer des Sillon auch wohl eingesehen, denn sie haben „schweren Herzens" verzichtet auf die Lieblingsarbeit der religiösen und moralischen Erziehung der jungen französischen Katholiken, der sie zehn Jahre lang ihr Bestes gegeben haben,[198]) und Deslandres gestand, daß sich Laien nicht ohne Unzuträglichkeiten etwas weit auf diesem Gebiet vorgewagt haben.[199])

Zusammenfassend betrachtet war also die kritische Lage die: Der Sillon, d. h. eine lose Vereinigung von Katholiken, die rein weltliche Ziele zu verfolgen vorgaben und daher glaubten, jeder kirchlichen Autorität im Bereiche ihrer Organisation entraten zu können, die zudem bestrebt waren, immer mehr Nichtkatholiken, die das gleiche moralische Ideal vertraten, zu mehr oder weniger intensiver Mitarbeit heranzuziehen, suchte in einseitiger Betonung der Freiheit und Gleichheit das Innerste des Menschen so radikal umzugestalten, daß fortan die äußeren Grundpfeiler und Stützen der sittlichen Ordnung wie die hierarchische Gliederung der Gesellschaft und die Autorität in politischer, sozialer und ökonomischer Beziehung auf ein Minimum beschränkt werden könnten.

Wir sehen übrigens, daß auch auf dem soziologischen Gebiet die Zweiweltentheorie hereinspielte: Auf dem kirchlich-religiösen Gebiete wurde die Autorität und Hierarchie

anerkannt, auf dem weltlichen Gebiete standen Freiheit und Gleichheit am höchsten im Kurs. Hatten die nicht recht, die gelegentlich dem Sillon zuriefen: Warum macht ihr mit euren demokratischen Prinzipien vor der Kirche Halt? Gewiß ist es verkehrt, im Namen der Religion Front zu machen gegen Republik und Demokratie als gewordene Einrichtungen. Die Religion will und darf prinzipiell mit keiner Politik, weder mit einer konservativen noch mit einer fortschrittlichen, mit keiner Regierungsform und mit keiner Gesellschaftsordnung identifiziert werden. Etwas anderes ist es aber, wenn aus philosophischen und praktischen Gründen Bedenken gegen den Demokratismus erhoben werden müssen. Das ist jedenfalls sicher, daß eine geistige Art, die in religiösen Dingen monarchisch und hierarchisch, in weltlichen Dingen demokratisch denken und handeln soll, nicht immer leicht zu lösende Verwicklungen und Verwirrungen herbeiführen muß. Sie widerstrebt dem Einheitsbedürfnis des Geistes, der in seinem Verhalten den Menschen und Dingen gegenüber nach charaktervoller Geschlossenheit strebt. Sie war besonders bedenklich für die zahlreichen Priester, die Sillonisten wurden, weil sie, die Träger der Autorität, sich der Möglichkeit aussetzen, in ihren Grundanschauungen demokratisiert zu werden und weil sie mit dem Eintritt in eine formlose Organisation, in der nur eine „autorité consentie" geltend gemacht wurde, ihren autoritätheischenden Charakter aufzugeben schienen. Doppelt groß war diese Gefahr, seitdem 1907 die Grundsätze einer Erweiterung des Sillon („Le plus grand Sillon") verkündet worden waren. Die Starken werden, wenn sie in die Notwendigkeit versetzt werden, sich so zu zweiteilen, leicht dazu kommen, nach

einer Seite hin zu streben, während die Schwachen haltlos zwischen beiden hin- und herpendeln.

Trotz aller gegenseitigen Versicherungen darf behauptet werden, daß Mark Sangnier und die Sillonisten tatsächlich nach der hierarchischen Seite neigten. Man darf sich nur nicht durch Wort und Gesten täuschen lassen. Ein Vergleich mit dem, was gegenwärtig in den herrschenden Kreisen als demokratisch angesehen wird, ergibt dies ohne weiteres. Die demokratische Praxis und teilweise auch die Theorie gelangen aus maßlosem Freiheits- und Gleichheitsdurst zum Haß jeder überragenden Kompetenz, dergestalt, daß Faguet „den Kultus der Inkompetenz" und neuerdings „die Angst vor der Verantwortlichkeit"[200]) als das Wesen der Demokratie hinstellen konnte. Nur zu häufig ist ja die Kraft und Triebfeder, Kompetenz und Vorbild zu werden, die Verantwortung auf sich zu nehmen, in den Menschen verschwunden, weil man ihre Blicke zu ausschließlich auf die von außen kommende Gerechtigkeit gerichtet hat, die ohne ihr Zutun all ihr irdisches Glücksverlangen stillen sollte. Der Sillon dagegen scheute sich keinen Augenblick, gegen den breiten Strom menschenentwürdigender Demokratie anzukämpfen. Instinktiv griff er zurück auf das Vorbild seiner Kirche, die in tiefer Erkenntnis psychologischer und pädagogischer Notwendigkeiten einer Aristokratie von Heiligen die Aufgabe zuwies, durch ihr leuchtendes Beispiel den Willen und die Kraft zur Erreichung ihres Ideals zu stärken. Er forderte eine Elite, er war eine Elite. Und trotz seiner optimistischen Stimmung glaubte er nur schwach daran, daß diese Elite je aus der Minorität herauskommen werde.

Dazu kam der Widerspruch, daß, wie schon verschiedentlich erwähnt wurde, die Stellung und Aufgabe

Mark Sangniers im Schoße des Sillon, sein Einfluß in den Volksversammlungen usw. an demokratischen Maßstäben schlechthin nicht gemessen werden kann. Er ist Aristokrat wider Willen. So sehr das Ideal erstrebt werden mag, die Wirklichkeit scheint stärker zu sein als aller demokratischer Idealismus. Sie braucht Aristokraten, wenn sie nicht der Anarchie anheimfallen will. Und wenn die Sillonisten fast durchweg der Autorität und Kompetenz Mark Sangniers sich fügten, sich gerne und rückhaltlos fügten, wenn das demokratische Volk seinem Einfluß willig sich beugte, so daß er allein ihm z. B. wieder von Christus und der Kirche reden konnte, so bewies dies nicht nur, wie sie ihn liebten, sondern auch, daß die Unterordnung unter einen kompetenten Führer auch dem ausgebildetsten Gewissen, der höchsten Würde nicht notwendig widersprechen muß. Die Bedingung, die der Sillon an den Gehorsam und an die Unterwerfung unter den Willen eines andern knüpfte, daß sie nämlich aus voller Einsicht in die geistigen Zusammenhänge erfolgen müßten, wird — darüber dürfen wir uns doch wohl keiner Täuschung hingeben — nur in den seltensten Fällen erfüllt worden sein.[201])

Und gaben Mark Sangnier und die anderen Sillonisten nicht durch ihre einmütige Unterwerfung die Sicherheit ihres Autoritätsinstinktes kund? Zwar meinte Baumann, Du Roure habe sich zu viel auf sich gestützt, anstatt um die Gnade zu flehen. Aber nur der oberflächliche Betrachter sah die Demut nicht, die sich gerne beugte vor den hohen Mächten des Lebens und ihren Gehorsam heischenden Vertretern. Und wie alles, was echtes Leben ist, wirkte auch diese dem Gemeindemokraten unverständliche, ja verächtliche Haltung Gutes. „Nie-

mals hat diese große Seele (Mark S.) durch den Schwung der Rede so tiefe Begeisterung in edlen Herzen geweckt, und vielleicht hat sie durch die einfache Größe dieser Haltung mehr und besser für ihre Sache, für ihren katholischen und republikanischen Glauben gewirkt als durch alle Kongresse und Versammlungen."[202])

Zu der Kritik, die im vorstehenden gegeben wurde, könnte noch manches hinzugefügt, manches Gesagte könnte noch mehr unterstrichen werden. Doch wird man wohl dem Sillon gerechter, wenn man nicht jedes in der Begeisterung gesprochene Wort auf die Goldwage legt und zum System preßt, um so mehr, als Mark Sangnier nach der Verurteilung des Sillon beteuerte, die Irrtümer, die dem Sillon zur Last gelegt wurden, nicht vertreten zu haben. Aber wenn auch nur die Tendenzen dazu da waren, so war dies schon gefährlich; „sie würden direkt zur Anarchie führen".[203]) Jedenfalls geht aus all dem hervor, daß verschiedene Deutungen des Sillon möglich waren und tatsächlich gegeben wurden. Kurze Zeit vor der Verurteilung hatten ja noch zehn Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs mit gewissen Vorbehalten dem Sillon ihr Vertrauen ausgesprochen und ihn gegenüber den Angriffen seiner Gegner zu verteidigen gesucht. Daraus ergibt sich, daß es der Sillon vor allem an intellektueller Disziplin fehlen ließ. Man mag seine Jugend und seine Erfolge als Milderungsgrund anführen. Reingewaschen kann er davon nicht werden. Und wenn die Demokratie nichts anderes auf dem Gewissen hätte, als diese Schwäche mit verursacht zu haben, so wäre dies ein Grund, ihr gegenüber vorsichtig zu sein. Die richtig verstandene Demokratie ist, wenn sie verwirklicht werden könnte, etwas Ideales, dem die Sympathie, ohne daß man es will,

zufliegt. Und wenn alle, die jetzt skeptisch die Achseln zucken, mitarbeiteten, sie zu verwirklichen, wären die größten Schwierigkeiten schon überwunden.

H. Was können wir vom Sillon lernen?

Der Sillon ist Romantik: „Eine Menschheit jenseits der Menschheit, wolkenlose Firmamente, eine Welt, in der die Ausnahme Regel, wo das Erhabene das Lebenselement des Herzens ist", das ist sein Ziel. Vergleichen wir damit unsere praktisch-nüchterne Zeit, in der alles, was nicht zählbar und wägbar ist, Kopfschütteln, wenn nicht Verachtung erregt, die in ihren menschlichen Stunden durch einen oft so seichten Humanitarismus die Härten ihres Wesens zu mildern sucht, so sehen wir, was ihr nottut. Alle Zeiten waren genial und fruchtbar, in denen die Menschheit den dornenumrankten Höhenpfaden des Idealismus folgte. Unsere Zeit war nur fruchtbar in der Erfindung neuer Maschinen, genial war nur der bezwingende Herrscherblick, den sie auf die unpersönliche Natur warf. Gewiß, sie hatte Ideen, vielleicht mehr als andere Zeiten, sie konnte ihnen aber kein Heimatrecht in der rauhen Wirklichkeit verschaffen; denn ihr fehlte die Wärme der Begeisterung, die Glut der Liebe, die aus starken zentralen Überzeugungen hervorquellen, wie die Rose zu Duft und Schönheit sich entfaltet aus der herb geschlossenen Knospe. Wo ist die psychologische Erfahrung, daß Ideen erst in Verbindung mit der Gefühlswärme wirksam werden, in glänzenderer Beleuchtung erschienen als beim Sillon?

Unsere Zeit wurde in den verwirrenden Strudel der sozialen Frage hineingerissen und fand hier ein Tummelfeld ihrer humanitären Gelüste. Sie hat viel, unendlich viel getan, um dem Volke Anteil an der Kultur zu geben.

Und das ist dankenswert und verdient durchaus Nachahmung. Was sie aber nicht gegeben hat und nicht geben konnte, das war die Religion. Sie suchte zwar Christus, vielleicht mehr als andere Zeiten, sie fand ihn aber nicht, weil sie in ihrer naturalistischen Befangenheit den Sinn für das Übernatürliche verloren hatte. Sie verglich ihn mit Buddha und Nietzsche und entdeckte an ihm bloß das Zufällige, was ihrem Geist entsprach, nicht das Notwendige, was sie über sich hinausgerissen hätte.

Der Sillon zeigt uns, daß nur der der Zeit und ihren Meistern das Geheimnis des Erfolges entwindet, der ihre innersten Bedürfnisse erlauscht hat und der ihr frank und frei, aber mit ihren Worten, auch das ins Gesicht sagt, was sie nicht hören will. Er zeigt uns, aus welchem Holze die Männer geschnitzt sein müssen, die die moderne Welt für Christus und die Kirche erobern wollen und die dadurch erst ihre ärgsten Nöten, auch die sozialen, lindern, wenn auch nicht restlos beseitigen können. Er zeigt uns, daß nur die Religion, der Glaube an Christus und seine Braut, die Kirche, jetzt wie immer das Geheimnis des echten Fortschritts kennt, des Fortschritts, der in die Urgründe der Seele eindringt, um sie fähig zu machen, die verwirrende Mannigfaltigkeit der äußeren Kultur zu ertragen und richtig zu nutzen. Denn Christus ist nicht ein totes Gewicht, das die vorwärtsschreitenden Völker nach sich schleppen, sondern die große, immer lebendige Kraft, von der sie angezogen und zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit und Liebe getrieben werden.[204]) Kein „liberaler" Glaube, der vor lauter Kritik und Bedenken, vor lauter Kleinmut und Vorurteil zu den tiefsten Kraftquellen, die in ihm verborgen sind, nicht vordringt. Kein „reaktionärer" Glaube, der vor lauter Vergangenheitskult und

Engherzigkeit sich in der Sakristei wie in einer Festung isoliert und sich so die Wege der Welteroberung verschließt, sondern der echt katholische Glaube selbstvergessener Liebe, peinlicher Orthodoxie, strenger intellektueller Zucht, der die Wahrheit nicht mit dem vergifteten Geiste des Individualismus und Relativismus, sondern mit der Scheu des demütigen Anbeters sucht. Das Verhalten der Sillonisten in der einzigartigen Prüfung, die Gott ihnen geschickt hat, beweist, wie gesund der katholische Sinn in ihnen trotz allem geblieben war. Der Ernst der Stunde hat die Seelen emporgerissen; in der Feuerprobe, die die Orthodoxie zu bestehen hatte, schmolzen alle demokratischen Anwandlungen. Sie mußten es erfahren: Orthodoxie ist keine Gabe, der wir uns durch Annahme der Dogmen mechanisch teilhaftig machen können, sondern eine Aufgabe, eine dringliche, unausweichbare Aufgabe, bei der wir durch stete Bereitwilligkeit, eine autoritative Belehrung anzunehmen, das ersetzen müssen, was uns an Vollkommenheit fehlt.

Der Sillon zeigt uns ferner, wo uns die besten Kräfte für die Weltarbeit werden. Er sucht und fand den Weg zu der Schatzkammer der Kirche, wo als kostbarste Perle die Eucharistie verborgen ruht. „Das allerheiligste Sakrament gleicht dem Zedernmark, welches der Prophet Ezechiel die Adler des Libanon genießen sah . . . Jesus im allerheiligsten Sakrament die Höhe und geheimnisvolle Kraft zugleich.“ (Prohászka.) Wir dürfen die Sillonisten trotz ihrer unbestreitbaren Fehler und Schwächen mit den Adlern vergleichen, die die Kraft zu Höhenflug und Welteroberung aus der Eucharistie schöpften; denn sie pflegten jeden Sonntag zum Tische des Herrn zu gehen.[205]) Von bischöflicher Seite wurde oft der religiöse Eifer und

die vorbildliche Frömmigkeit der Sillonisten lobend erwähnt. Und niemand anders als Pius X. hat in dem Brief, der die gefährlichen Tendenzen so energisch brandmarkte, seine Anerkennung ausgesprochen „der tapferen Jugend, die sich unter die Fahne des Sillon geschart hat und die er noch immer in sehr vielen Punkten des Lobes und der Bewunderung für würdig hält". Was die Führer des Sillon anlangte, so sah er in ihnen „hochstrebende Seelen, die die niedrigen Leidenschaften überwunden haben und die von der edelsten Begeisterung für das Gute beseelt sind". Dieses Lob aus dem Munde des gemeinsamen Vaters in dem Augenblick, wo er mit verhaltenem Zorne ihre Fehler geißelte, war uns in der Tat das schönste Zeugnis ihres religiösen Wollens. Wer dann aber, wie die Sillonisten zum Teil wenigstens es getan haben, durch Leiden und Prüfungen jeder Art gestärkt, immer tiefer eindringt in das reichflutende religiöse Leben der Kirche, wer die Gnadenkräfte, die ihm dort entgegenströmen, auf sich wirken läßt, wem von hier aus die Welt in der Unendlichkeit ihrer individuellen und sozialen Aufgaben wieder geschenkt wird wie dem in der Nacht verirrten Wanderer die Erde, auf die mit dem neuen Tag die goldenen Strahlen der Sonne zu fallen beginnen, wer dann in Freude und Kraft ohne Ruhe und Rast zu wirken anfängt, der ist dem Ideal nahe, das die Sillonisten in ihren besten Stunden gesehen haben, weil sie echte Christen waren, und diesem Ideal, dem alten und doch ewig jungen des Christentums, gehört die Welt. So wird die soziale Arbeit allein Erfolg haben, wenn sie geübt wird im Rahmen des Überschaubaren und Möglichen, ohne unnötiges Theoretisieren, im engsten Anschluß an die Wahrheiten, die das Evangelium und die Kirche als Grundpfeiler der

christlichen Gesellschaftsordnung ansehen, und in scharfer Scheidung zwischen dem, was der Kirche allein zukommt, was ihrer Aufsicht untersteht und was der Freiheit ihrer Kinder überlassen ist.

Jünglinge und Männer dieser Art in einer homogenen Elite zu sammeln und sie durch tägliche, ja stündliche Erziehung an die Quellen ihrer Kraft und an die Größe ihres Zieles zu erinnern, das war von jeher die Methode derer, die der Menschheit von innen her beikommen wollten. Die Ausbildung des echten apostolischen Geistes im engsten Kreise ist wichtiger für die Welteroberung als die Schaffung großer Organisationen, oder besser gesagt, diese vermögen nichts ohne eine Elite, die das heilige Feuer der Idee und der Liebe von Mensch zu Mensch trägt. Alles diente im Sillon der Erhaltung der Lebensfülle: Die Religion, der nichts nahe kam an Bedeutung, der beständige enge Kontakt, in dem die Gleichgesinnten gehalten wurden, die gemeinsamen Wallfahrten, die brüderlichen Zusammenkünfte, die spontanen Reden und Ansprachen, die künstlerischen Darbietungen — alles trat in den Dienst einigender Krafterzeugung, nicht zerstreuenden Genusses. Das ist vor allem heute notwendig zu sagen, wo man glaubt, schon etwas getan zu haben, wenn man papierene Organisationen und zusammengetrommelte Massen aufgebracht hat, wo die Macht des Geistes so sehr unterschätzt ist, daß man die artfremdesten Elemente zu den höchsten Kulturarbeiten zusammenspannt. Dann wundert man sich noch, wenn die Sache „trotz aller materiellen Aufwendungen" nicht vorwärts geht. Wir haben fast den Mut verloren, etwas von den Menschen zu verlangen, ihr Tiefstes in Anspruch zu nehmen. Wir begnügen uns mit etwas Mammon. Wir haben verlernt,

daß der am meisten bekommt, der am meisten verlangt. Der Sillon duldete keine Mitläufer. Er griff allen in die Seele und riß sie gewaltsam mit sich. Seelen, die sich restlos einer heiligen Sache ergeben haben, das sind die höchsten Kulturträger. Wir staunen kritiklos die Errungenschaften eines technischen Zeitalters an; wir stehen bewundernd vor neuen Brücken und neuen Maschinen und müssen in dem mittelalterlichen Franz von Assisi den Geist verehren, der uns fehlt. Was wir in der Differenzierung und Nüancierung der technischen und intellektuellen Arbeit, des ästhetischen Genusses suchen, das findet der Romane oft in der sicheren Anschauung, in der ungeteilten Hingabe an weltverachtenden Idealismus. Wir werfen leicht Geld und Namen zusammen und verbergen so mühsam hinter volltönenden Organisationen die angeborene Engherzigkeit und Unfruchtbarkeit unseres eigenbrötlerischen Individualismus; der Romane verachtet gern die organisatorischen Hilfsmittel, um in sorglosem Optimismus die Fülle seines Lebens auf die Welt überströmen zu lassen. Kurz, wenn alles, auch der Schein vermieden wird, als ob eine abgeschlossene Sekte gebildet werden solle, wenn die Führer, die nötig sind, es weit von sich weisen, Bonzen zu sein, wenn der Reichsgottesgedanke beherrschend über allem schwebt, dann wird der Sieg an unsere Fahnen gefesselt werden können.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, sind die Geister der Behäbigkeit müde, mit der in der Gegenwart die Kultur genossen wird. Sie gelangen nicht selbst zur Genialität, aber sie erwarten den Baumeister mit Sehnsucht, und indem sie andern ihre Sehnsucht mitteilen, bereiten sie ihm den Weg. Jedenfalls brauchen wir schon jetzt etwas, wozu aufgerufen werden soll, etwas Zwingendes, das, aus

der Zeitlage herausgewachsen, sich durchsetzen und uns emporreißen kann. Und auch hier zeigte uns der Sillon einen ersten Weg; er führt zur sozialen Arbeit. Es wurde schon im vorhergehenden gestreift und muß hier wiederholt werden: Wer von den peripherischen Bemühungen einer naturalistisch verworrenen Zeit vordringt zu dem, was der Aufgaben Kern, was das Charakteristische und Notwendigste ist, der stößt unfehlbar auf die soziale Frage, vorausgesetzt, daß es ihm gelungen ist, in den wichtigsten Fragen der Welt- und Lebensauffassung festen Boden gewonnen zu haben.

Aber heute brauchen wir nicht mehr so dringend wie vor 30 Jahren die soziale Arbeit von außen. Viel notwendiger ist die soziale Arbeit von innen, die endlich eindringt in die Seele des Volkes und besonders auch in die Seelen der Gebildeten, daß sie als die Führer des Volkes lernen, was das Volk ist und was ihm gebricht. Aber die Alten sind zu alt, um das zu lernen. Darum heraus, ihr jungen Gebildeten, ihr jungen Akademiker, auf den Plan, wohin euch die Not der Zeit ruft! Heraus vor die Front, ihr Idealisten in allen Lagern, die ihr schon in ansehnlicher Zahl euch sozial betätigt; werdet immer zahlreicher, so zahlreich, daß ihr das Ganze mit durchreißt! Der Sillon zeigt euch die Klippen, die ihr zu meiden habt. Er gibt euch ein erhabenes Vorbild, dem zu folgen euer Stolz sein muß. Er schafft jedem Begeisterung, der ihm ins Auge sieht, in dieses Auge, in dem unerschütterlicher Glaube und alles bezwingende Liebe zu lesen sind. Er brandmarkt den Dilettantismus, dem sich heute die meisten in ihren Mußestunden noch ergeben — denn von den Genußmenschen reden wir nicht —, weil er weit abführt von der Heerstraße des Lebens in

ein von selbstgeschaffenen Idolen bevölkertes Land unfruchtbarer Spielerei. Woher kommt uns die befreiende Kraft, der erquickende Aufstieg, der erste Sieg, der uns erlöst? Der Sillon gibt uns die Antwort: Aus der rückhaltlosen Hingabe an eine große Sache. In der Hinwendung zum Volke, in der Arbeit am Volke soll sich eure Religion und Vaterlandsliebe, allen zum Vorbild, dem Ganzen zu Nutz und Frommen, auswirken.

Die Volksarbeit des Sillon hatte deshalb so großen Erfolg, weil sie aus einer aufrichtigen Liebe zum Volke hervorquoll. Und das ist eine letzte beherzigenswerte Lehre, die uns der Sillon zuteil werden läßt. Gebot der Zeit, Interesse des Staates und der Gesellschaft sind gewiß beachtenswerte Motive. Aber das Volk hat einen feinen Instinkt; es kennt jeden, der nicht um seinetwillen zu ihm kommt. Diese Motive mögen uns führen bis zur Schwelle. Aber dann gilt es, sich die uneigennützige Liebe zum Volke ins Herz zu pflanzen. Misereor super turbam. Die Liebe wirkt Wunder von Herz zu Herz, sie ertötet den Haß, sie überbrückt die Kluft, sie findet die erlösenden Worte. Tiefe, ungekünstelte Liebe zum Volke, dem alles Hohe und Edle, was den Reichen erquickt, zugänglich gemacht werden soll, nicht durch mechanische Teilung, sondern durch dynamische Erziehung.

Mögen die, deren Aufgabe es ist, die Gesetzgeber und Nationalökonomen, die Staats- und Gemeindebehörden, die Hygieniker und Bodenreformer die technischen Einzelfragen erörtern und die besten praktischen Lösungen finden. Die Allgemeinheit muß ihr Gewissen erforschen und sich selbst erneuern in ihrer Stellungnahme den sozialen Fragen gegenüber. Der einzelne muß in die seelenlosen, mechanisch wirkenden Gesetze und Einrichtungen den

Geist bewußter Solidarität, christlicher Liebe hineintragen und durch stündliche Bereitwilligkeit, mit seiner Person und seinem Vermögen mitzuarbeiten an allen Nöten der Zeit, das Reich Gottes heraufführen helfen. Denn „in diesem Leben gleichen wir alle den angehenden Märtyrern, die wartend auf den Stufen des Kolosseums saßen; auch von uns muß einer nach dem andern in die Arena hinabsteigen. Je lieber wir es tun, um so näher kommen wir dem leidenden Heiland, um so berauschender erfüllt uns sein Geist, der Geist der Liebe, welchen es drängt, Opfer zu bringen"![206])

I. Der Nachhall des Sillon (1910—1922).

Der Sillon lebte nach der Verurteilung in zwei völlig getrennten Organisationen weiter: In den sogenannten „Sillons catholiques", die der bischöflichen Autorität unterstehen und nach wie vor Erziehungsarbeit leisten dürfen, und in der Tageszeitung: „La Démocratie". Von den ersteren ist mir zu Gesicht gekommen eine Nummer „L'Aube Nouvelle" (Jan. 1912, 1. Jahrg. Nr. 11), herausgegeben von dem Studienzirkel Jeanne d'Arc, einer Gruppe des „Sillon catholique". Unter geistlicher Leitung wird hier vorsichtig, maßvoll und warm rein religiös-sittliche Belehrung und Aufmunterung zur individuellen Vervollkommnung gegeben. Namen von bekannten Sillonisten finden sich unter den Mitarbeitern nicht.[207])

In der „Démocratie" verfolgt Mark Sangnier ungebrochen seine politisch-wirtschaftlichen Ziele. Zwar mußte die Tageszeitung sich mehr und mehr den Formen des modern-kapitalistischen Organisationswesens anpassen; der auf selbstloser Hingabe und religiöser Opferkraft aufgebaute Idealismus der ersten Zeit mußte zerrinnen,

da die alles durchglühende Mystik weggenommen war. Aber es gelang doch, das Unternehmen bis zum Krieg über Wasser zu halten. Im Jahre 1912 veröffentlichte Sangnier einen Band „La Politique Nouvelle" in der er die Bildung der neuen Partei verlangte, für die Etienne Lamy und Georges Fonsegrive schon 1896 im Anschluß an die Ralliementsbewegung und die Politik des „Neuen Geistes" in einer Zeitung gleichen Namens gekämpft hatten. Er kündigte gleichzeitig die Gründung der „Ligue de la Jeune République" an, die den Kern der neuen Partei bilden soll. Obwohl nach links orientiert, sollte sie sich doch scharf scheiden von den bisherigen Parteien. Das alte Selbstbewußtsein, gegründet auf stärkster Überzeugung, erschien hier wieder. Ohne Zugeständnisse und ohne Verbeugungen nahm Sangnier seinen Platz ein und pflanzte seinen Bau auf. In dem zweibändigen Werke „La Jeune République" (vier große Reden enthaltend) entwarf er sodann im gleichen Jahre das Programm der neuen Partei, das die politisch-wirtschaftlichen Grundsätze neu entwickelt. Doch hütete er sich, seine republikanischen Überzeugungen, sein politisches Programm aus seinen religiösen Überzeugungen herzuleiten. Er blieb seinem Ideal treu, formulierte aber, von schmerzlicher Erfahrung belehrt, nüchterner, schlug bestimmte Reformen vor, über deren Durchführbarkeit die Aussprache sofort eröffnet werden konnte. Die Republik ist ihm nun eine Regierungsform, deren „wesentliches Ziel es ist, allen Bürgern einen wachsenden Anteil an der Leitung der Staatsgeschäfte zu geben".

Am 15. April 1914 tauchte der sillonistische Geist in neuer Form auf. Geistig Schaffende, Philosophen wie Paul Archambault (früher an den „Annales de Philosophie chré-

tienne"), der Gräzist und Dichter Maurice Brillant (am „Correspondant"), der Dichter und Kritiker Jean des Cognets, der Volkswirtschaftler Paul Gemahling gaben in einer Monatsschrift „La Nouvelle Journée" einen vielversprechenden Beweis der alten freien Regsamkeit und Schaffenskraft. Der Krieg hat auch hier alles zerstört. Mark Sangnier war jahrelang im Schützengraben. Von zwei hervorragenden ehemaligen Sillonisten, von Henry du Roure und Amédée Guiard, die gefallen sind, liegen jetzt Biographien vor, die mir leider nicht zugänglich waren, die aber, von so feiner Hand geschrieben, sicher einen reizvollen Einblick in das Innere zweier der Allerbesten geben.[208])

Nach dem Krieg gelang es Mark Sangnier, neben einer Halbmonatszeitschrift „La Démocratie" (22 fr jährlich) ein Wochenorgan „La Jeune-République" (15 fr jährlich) herauszubringen[209]) und nach Einführung der Verhältniswahl endlich auch in die Kammer gewählt zu werden. Und zwar verdankt er seine Wahl der christlichen Arbeiterschaft und dem Kleingewerbe von Paris. „Die Liga der jungen Republik" arbeitet weiter. Es war ein immerhin bemerkenswertes Ereignis, als sie für 10. April 1920 zu einer großen internationalen Tagung einlud, und zwar alle, „die aus allen Ländern den Frieden nach der christlichen Gerechtigkeit organisieren wollen". Noch ist manches einseitig französisch gesehen, aber als nächstes Ziel Vernichtung aller Militarismen und Imperialismen frank und frei bekannt. Die Gesellschaft der Nationen könne nicht durch die Regierungen allein entstehen. „Sie wird durch den Willen der Völker sein, oder sie wird nicht sein." Die religiösen, sozialen, politischen, geistigen, beruflichen Eliten werden aufgerufen und insbesondere die

Rolle der Männer betont, die „ein feuriger christlicher Geist und ein durch die Ereignisse des großen Krieges noch gestärktes Vertrauen in die Geschicke der Demokratie beseelt“ (vgl. Aufruf vom 3. März 1920.)

Mutig tritt er dem Völkerhaß entgegen: „Wenn wir als christliche Soldaten Deutschland bekämpften, so war es, weil wir in ihm die Ungerechtigkeit und Unfreiheit treffen wollten; aber dieser selbe Glaube gebietet uns, gegen die Ungerechtigkeit überall zu kämpfen, wo sie auftritt, in unserm eigenen Volke nicht weniger als bei unseren Feinden! „Unsere Pflicht ist es heute, Großmut zu üben gegenüber dem Besiegten und die Haßgefühle zu beschwichtigen. Ich muß es gestehen, der Haß, diese Giftpflanze, blühte vor allem hinter den Fronten. Meine Waffenkameraden sind mir Zeugen: nicht persönlicher Haß beseelte uns gegen die Deutschen, wenn wir uns auf wenige Meter Entfernung in den Ruinen eines Dorfes feindlich gegenüberstanden. Wir hatten vielmehr den Eindruck, daß die unselige Organisation der alten autokratischen und militärischen Welt das Hassenswerte sei und daß wir nicht nur kämpften, um den Eindringling aus unserm Lande zu weisen, sondern gleichzeitig, um das deutsche Volk vom Ungetüm des Militarismus zu befreien!“[210]) Der Sillonist Lamandé leitete eine Umfrage in „La Renaissance“, auf die Msgr. Baudrillart, Aulard, Msgr. Lacroix, Seillière, Gilson, Desdevizes du Dézert und Charles-Brun geantwortet haben und aus der auch die Verurteilung des Hasses entnommen werden kann. Tradition und Sieg müßten Frankreich eingeben, in der Überwindung des Hasses voranzugehen.[211]) Nach wie vor versuchen die Gegner Sangnier zum Schweigen zu bringen, ohne daß es ihnen gelingt. Vorwürfe wie Schauspieler,

Effekthascher, Phrasendrescherei, Verräter der nationalen und katholischen Interessen, katholischer Anarchist prasseln auf ihn hernieder.[212])

Ihn aber trieb die innere Logik des christlich-demokratischen Ideals und das Bedürfnis nach breiterer Regsamkeit dazu, sich der politischen Zwitterstellung, in die er 1919 durch die Teilnahme am „Bloc national" und 1920 durch Zusammenarbeit mit der „Ligue nationale de la Démocratie" geraten war, zu entwinden und sich mehr und mehr positiver Aufbaupolitik zu widmen. Ein Abgeordnetenmandat ohne Resonanz konnte ihm nicht helfen. Die Liga, die ihm die große Partei erstellen sollte, versagte und wurde beiseite geschoben. Dafür hatte der erste internationale demokratische Kongreß, den Sangnier Ende 1921 nach Paris berief, namentlich in der christlich-demokratischen Welt außerhalb Frankreichs einen unverkennbaren Erfolg. Dieser ermöglichte es ihm wieder, seine schwache innerpolitische Stellung durch die allenthalben beachtete und besprochene große Kammerrede vom 24. Mai 1922 zu stärken. Seine Kühnheit, die Gesundheit vieler seiner Ideen und die naturnotwendige Entwicklung der Dinge gewinnen ihm zusehends Anhänger. Sein Ziel können auch wir uns in etwa zu eigen machen; will er doch im Grunde nichts anderes als, ohne im geringsten das Recht auf Gerechtigkeit und Freiheit für das eigene Vaterland aufzugeben, die christliche Verbundenheit aller Menschen im Interesse des Friedens unter den Völkern verkünden.[213]) Nur in dem Kernproblem der Schuldfrage versagt auch er.

Die geistige Bedeutung der Bewegung kommt wohl auch heute wieder am deutlichsten in den Spalten der wiedererstandenen Zeitschrift: „La Nouvelle Journée"

zur Geltung. Hier wird unter Führung Archambaults und Brillants vor allem die mittlere Linie zu finden gesucht zwischen dem international-rationalistischen Aktivismus der Clartéleute und dem Nationalismus der Intelligenzpartei.[214])

Tief in die Kernprobleme des Wiederaufbaus reicht die Tätigkeit Paul Bureaus, der nach wie vor ein treuer Freund des Sangnierkreises ist. Mit seinem Buch: „L'Indiscipline des Moeurs" (1919), seinen periodischen Publikationen „La Plus grande famille" und „La Vie" und seiner Liga „Pour la Vie" steht der weitsichtige Volkswirtschaftler an der Spitze des Kampfes gegen die Entvölkerung des Landes (Adr. 32, rue Madame, Paris VIe). Auch die Universitätsprofessoren Rolland (Sorbonne), Raynaud (Aix), Renard (Nancy) und der Sozialethiker E. Montier arbeiten wieder mit.

Vor zwanzig Jahren war der Sillon eine Tat. Eine erste Stufe auf dem Wege zur Überwindung alter Halbheiten. Ein prachtvoller Anlauf zur Verwirklichung des Ideals, ein aus dekadenter, stagnierender Atmosphäre aufschießender Feuerkegel, der weithin leuchtete und Leben weckte.

Heute, wo die Härten einer unerhörten Zeit auf uns lasten, wirken die mehr auf Klang, Gefühl und Weite als auf Wirklichkeit und Einordnung gestellte romantische Religiosität, der ungeminderte Fortschrittsglaube, der demokratisch-parlamentarische Redeschwung oft wie ein Anachronismus. Man hat Hunger nach Substanziellerem. Aus horizontaler Strombefangenheit streben neue Führer zu den Gipfeln. Sie erwarten wenig oder nichts mehr von diesen Geschäftigkeiten und Geschicklichkeiten. Und doch sagen wir dankbar mit Henri de Régnier:

Des hommes ont passé qui ne reculent pas.
Et la Victoire, prompte et haletante encor,
Marchait au milieu d'eux . . .

Und wir grüßen über alle Hindernisse hinweg den mutigen, ritterlichen Mark Sangnier. Schließen wir ab mit einem hellsichtigen Urteil Hoppenots, das ausging von dem schon erwähnten Aufschwung, den der Katholizismus an der „Ecole Normale Supérieure" erlebte: „Täuschen Sie sich nicht! Die anderen Katholiken, die daselbst sind (außer den zwei Neumonarchisten), wären ohne den Sillon nicht als Katholiken dort. Abgesehen von all denen, die er hinwies auf die lebendige, moderne Kraft im Katholizismus, schuf er eine Atmosphäre, von deren Hauch Tausende von Seelen gestreift wurden, in allen Kreisen, in allen Parteien, und die, die sie atmeten, behielten trotz allem etwas davon. Sein Unglück war, daß er nur gestützt auf mystischen Schwung leben konnte. Mit dem Tage, wo als Folge der Verurteilung diese Mystik schwand, fand sich kein Geist, der sie ersetzen und die Bewegung tragen konnte. Die Sillonisten waren die ersten Christen, die den Durst nach dem Martyrium verloren, ehe sie eine feste Theologie hatten. Geminderte, müde Mystik, zu unbestimmte Lehre . . . nichts leitete mehr diese Kämpfer, und ihre Kraft lief Gefahr zu versagen. Ihr Einfluß war nichtsdestoweniger tief gewesen."[215])

XIV. Péguy und sein Kreis im Kampf um die religiöse Idee.

Durch neue Grenzregulierung und Tiefenbohrung hat die französische Philosophie dazu beigetragen, den Boden zu bereiten, auf dem die religiöse Idee zu neuer Blüte gedeihen konnte. Die ganze Lebensarbeit Boutroux' († 1921) galt dem Nachweis, daß neben dem Reich des Determinismus ein Reich der Freiheit besteht („De la contingence des lois de la nature" 1875). Er bekämpfte die rationalistische These vom Tode der Religion, indem er den Glauben wieder in seine Rechte einsetzte („Science et Religion" 1913). Er blieb sogar nicht bei der Zweiweltentheorie stehen, sondern schloß, Religion und Wissenschaft müßten nach Frieden und Einklang streben, wenn auch dieses Ziel nie restlos erreicht werden könne.

Nach Bergson hinwiederum, „dem Fichte oder Chateaubriand unserer Generation", „dem geistigen Gewissen eines Augenblicks", wie ein Schüler sich ausdrückt, ist das eigentliche Gebiet des Verstandes und daher auch der Wissenschaft das Materielle, das Unorganische. In das Reich des Seelischen, des Lebendigen dringt nur die Philosophie mit Hilfe der Intuition. Die Wissenschaft ist die Dienerin des Lebens, sie schafft das Nützliche, das praktisch Unentbehrliche, indem sie ihre Theorien und Systeme aufstellt. Nur die Liebe dringt zum Kern des Seins vor, von wo sich dem Tieferschauenden unendliche Perspektiven eröffnen. Er schafft so Raum für Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Er schafft aber auch inmitten einer alles nivellierenden Demokratie Raum für eine Elite, die, frei von Demagogie und Fanatismus, in Liebe

und Uneigennützigkeit dem Höchsten zustreben und dadurch kompetenzbildend wirken kann. „Die jungen Leute sind von seinem Unterricht darum so ganz eingenommen," schreibt der Romanschriftsteller Paul Acker, „weil er der Jugend durch Überwindung des Rationalismus die entzückenden Schönheiten des Idealismus wiedergibt. Daher sind auch seine Schüler von überströmender Dankbarkeit gegen ihn erfüllt."[1]) Will Maurras harte Klarheit, so schenkt Bergson weiches Leben.

Diese Weichheit streift der Bergsonschüler G. Sorel ab, indem er den bürgerlichen Sozialismus von Jaurès im freien Anschluß an Marx und Proudhon in das Reich schöpferischer Gewalt verpflanzt. Grausam bittere Kritik, Verachtung der Demagogie, ihrer Ungeistigkeit und ihrer charakterlosen Verwischung der Gegensätze, das ist wohl der seelische Ausgangspunkt seiner Kämpfe. Er glaubt nicht mehr an eine Besserung der Verhältnisse auf dem Wege der Entwicklung, an eine Läuterung der humanitären Ideen. So bleibt einstweilen kein anderer Ausweg als die reinlich scheidende Gewalt. Wie die Bourgeoisie sich den „Mythus" der Republik und der Freiheit geschaffen hat, so schafft sich das Proletariat, nachdem dieser erste Versuch in Erbärmlichkeit geendet hat, den „Mythus" des Generalausstandes, „eine Zusammenfassung lebendiger und vertrauter Bilder, die als solche — durch bloße Intuition ... die ganze das Proletariat zum Eroberungskampfe vorwärtstreibende Gefühlswelt aufzuregen vermag" (Seillière). Ein echt Bergsonscher Gedanke! An seinen wuchtigen Schlägen gegen den rationalistischen Individualismus, die humanitäre Demokratie, gegen die Staatsallmacht, gegen den utilitaristischen Materialismus, an all seinen mystischen Verbrämungen des proletarischen Imperialismus haben viele

der Jungen, denen die Staatsphilosophie das Rückgrat noch nicht gebrochen hat, ihre helle Freude. Er gilt als gutes Gegengift gegen die Verseuchung durch die Vorurteile der Zeit. Besonders scharf kämpft er gegen den katholischen Modernismus[2]) und den liberalen Protestantismus (Buisson, Steeg, Pécaut, Monod u. a.), der in der dritten Republik so großen Einfluß auf die Gestaltung der Dinge erlangt hat: „Die Reformierten begingen im 16. Jahrhundert einen großen Fehler, als sie die Mönchsregeln abschafften; sie glaubten, jeder beliebige Gläubige könne, wenn er die Bibel sorgfältig lese, sein religiöses Leben besser gestalten als die alten Mönche; wir wissen heute, daß dieses Lesen in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle unwirksam ist. Man kann leicht feststellen, daß der eucharistische Kult eine der größten Kräfte des Katholizismus darstellt; die Kalvinisten machten ihn unmöglich. Heutzutage ist der Glaube an die Gottheit Jesu unter unseren Protestanten sehr selten geworden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts hatten viele Philosophen geglaubt, wenn der Protestantismus liberaler würde, könnte er sich gut den heutigen Verhältnissen anpassen; er war nicht wie der Katholizismus mit übernatürlichen Dingen überladen, mit Dogmatik vollgepfropft, einer geistlichen Herrschaft unterstellt; aber er stirbt gerade aus den Gründen, die nach der Meinung jener Philosophen seinen Bestand sichern sollten. Gegenwärtig bilden die französischen Kalvinisten eine gefürchtete politische Vereinigung, die alle Feinde des Christentums in ihrer irreligiösen Propaganda unterstützt; . . . was sie als den höchsten Ausdruck ihrer Theologie darstellen, ist ein seichtes Geschwätz; . . . ihre Geistlichen legen fast alle eine abstoßende Heuchelei an den Tag. Das Mißgeschick dieser Religion muß die Kirche

warnen vor den weisen Ratgebern, die von ihr verlangen, sie solle den rationalistischen Abgeschmacktheiten große Konzessionen machen. Der Protestantismus stirbt daran, daß er durchaus nicht mehr christlich im alten Sinne sein wollte."[3]) Solche Schärfen sind um so verführerischer, als sie von einem Nichtkatholiken stammen, der von einer auf Arbeit, Sittenreinheit und klassischer Kultur gegründeten monastisch-heroischen Reaktion eine Erneuerung des Katholizismus und dadurch eine Überwindung der demokratischen Mittelmäßigkeit erwartet. „Bis zum Tage des Erwachens müssen die Einsichtigen an ihrer geistigen Aufklärung und Disziplinierung, an der Ausbildung ihrer edelsten Seelenkräfte arbeiten, ohne sich darum zu kümmern, was die demokratische Mittelmäßigkeit von ihnen denken wird."[4])

Mit einseitiger Wucht reagiert in diesen Denkern das Leben, die Wirklichkeit gegen die Anmaßung eines alles beherrschenden Rationalismus, die einzige Plattform zu sein, von der aus man zu dem Wirklichen vordringen und das Leben gestalten könne. Das Wirkliche ist ihnen nicht einfach, nicht einschichtig, etwa nach logischem Schema gegliedert, es ist also töricht, die Phänomene des Lebens und der Seele genau so systematisieren zu wollen wie die Phänomene der leblosen Materie. Nicht metaphysische und moralische Bedürfnisse haben in erster Linie diese Gedankenbewegung hervorgebracht, sondern „im Innern der Wissenschaft, unter dem Drucke interner Bedürfnisse, im Kontakt mit den Tatsachen und Theorien ist sie entstanden. Ihre Urheber waren Praktiker, die nicht daran denken konnten und wirklich auch nicht daran gedacht haben, auch nur den kleinsten Teil der Wissenschaft im Interesse von irgend etwas anderem zu opfern" (Le

Roy). Das, was Brunetière einst den partiellen Bankerott der Wissenschaft genannt hatte, erschien jetzt unter den Gelehrten wieder als ein weises Bescheiden, als eine scharfe Absage an die, welche die Wissenschaft als Religion setzen wollten, die alle Welträtsel lösen zu können glaubten. Le Bon schickte dem seiner Lebensarbeit von Picard gewidmeten Schriftchen das vielsagende Motto voraus: „Die Wissenschaft schafft mehr Geheimnisse, als sie aufhellt.“[5])

Diese neue Philosophie beruft sich besonders gern auf Paskal. Boutroux hat eine Biographie Paskals[6]) geschrieben und bezeichnenderweise von ihm gesagt: „Wir suchen in die Geisteswelt eines großen Mannes einzudringen; wir nehmen uns gleichzeitig aber auch vor, im Anschluß an ihn und unter seinem Einfluß zu denken, um so in der Erkenntnis der Wahrheit fortzuschreiten.“ Le Roy, der bedeutendste Schüler Bergsons, sagt von der neuen Philosophie: „Als antiintellektualistische Philosophie kann sie sich berufen auf Männer wie Duns Scotus und Paskal, sie knüpft an an die Reihe der großen mystischen Doktrinen.“[7])

Wie ganz anders durchdringt sich Demokratie und Religion in den Männern, denen Boutroux und Bergson, Sorel und Paskal die Wege in die Geheimnisse der Religion gewiesen haben. Eine ziemlich scharf abgrenzbare geistige Schicht bilden die, die in Charles Péguy ihren Meister verehren, die in seiner aus losen Publikationen bestehenden Zeitschrift „Les Cahiers de la Quinzaine“[8]) den Weg ins Publikum gefunden haben und die teilweise bis heute um das „Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université“

als ihr religiöses Organ gruppiert sind,[9]) dessen erster Leiter E. J. Lotte ein religiöser Mensch von vorbildlichem Eifer und alles überwindender Unerschrockenheit war. Da die Wortführer fast alle aus dem Lande der offiziellen Demokratie, des laizistischen und sozialistischen Atheismus kamen, mußten ja ihre Persönlichkeiten ein ganz anderes Gepräge als die früher genannten katholischen Demokraten haben.[10])

Der Wendepunkt in der dritten Republik, die Dreyfusaffäre, in der die republikanische Aristokratie der antiklerikalen Demagogie weichen mußte, war auch für sie der Ausgangspunkt der Bekehrung. „Die Dreyfusaffäre, in der wir aus ganzem Herzen und mit allen Kräften kämpften, öffnete uns die Augen und machte unsern Irrtum offenbar. Wir kämpften gegen die Ungerechtigkeit der Staatsraison für einen ungesetzlich verurteilten Unschuldigen . . . Kaum waren die Dreyfusanhänger Sieger, da schädigten sie in plötzlicher Umkehrung Gerechtigkeit und Vaterland in schlimmster Weise. Braucht man die Schändlichkeiten der Combesschen Regierung in Erinnerung zu bringen? . . . Die Anfänge des Antipatriotismus? Das Wiederaufleben des Antiklerikalismus? Die Einrichtung einer freimaurerisch-atheistischen Staatsreligion auf materialistischer und soziologischer Basis? Und all die Gemeinheiten und Verbrechen — Angebereien, Beschlagnahmungen, Beraubungen, Ausweisungen — dieser zwölf letzten Jahre?

Welche Niederlage, welche schmutzige, trugvolle Niederlage! Überall Egoismus, Zynismus, Verrat! Die Laster der Bourgeoisie — Sabotage (im allgemeinen Sinn!) und Unfruchtbarkeit — verdarben das Volk; die

Laster der Politik — Lüge und Parlamentarismus — verdarben alle Schichten. Wohin sollten wir uns wenden?

Gerade in diesem Augenblick lenkte das Spiel der Ereignisse unsere Aufmerksamkeit auf die Kirche.

Die schreiende Ungerechtigkeit, mit der der Staat sie behandelte, zerstreute unser altes Mißtrauen; ihre Haltung erzwang unsere Bewunderung und Sympathie. — Nichts war besser geeignet, uns zu gewinnen, als diese Geduld in der Prüfung, diese Würde, diese Festigkeit ... Die Blockpartei ... fand endlich ihren Meister ... Die Kirche schien uns siegreich. Wir hatten sie tot geglaubt, sie stand wieder von den Toten auf.

Gleichzeitig krachten unter dem doppelten Einfluß der Psychologie Bergsons und der moralischen Kritik Péguys die Gerüste des Szientismus Taines, des Intellektualismus Renans, des Moralismus Kants. Es war ein Entrinnen aus dem Determinismus, ein Aufschwung zu dem wiedergefundenen Gott."[11])

„Ich weiß nicht mehr, welcher Athener", schrieb Lotte, „im ‚Gastmahl' Platos erklärt, daß er erst wirklich lebe, seitdem er Sokrates kenne; ich würde dasselbe von Bergson sagen, wenn ich nicht wieder Christ geworden wäre, seitdem ich ihn kenne. Das Studium seiner Philosophie — ein Studium, das ich im gröbsten Materialismus begonnen habe — hat mir den Weg der Befreiung erschlossen.

Bis zum Jahre 1902 lag mein Geist in den Fesseln Taines und Renans. Es waren die Götter meiner Jugend."[12])

„Die Einführung in die Metaphysik", die ich in den „Cahiers de la Quinzaine" las, erregte, da sie von

François Brault stammte,[13]) den lebhaften Wunsch in mir, den Bergsonismus kennen zu lernen. Ich studierte „Matière et Mémoire", zu Beginn eine schwere Arbeit für den Philologen; aber ich ließ nicht locker, denn das Reich der Seele tat sich vor mir auf. Da war es aus mit dem Determinismus der früheren Lehrer. Und das Reich der Materie und der Wissenschaft hatte ein Ende! Athene war besiegt. Der Atem Gottes wehte durch die Welt.

Ich werde nie die stürmischen Gefühle vergessen, die ich im Frühling 1907 bei der Lektüre der „Evolution Créatrice" empfand. Ich spürte Gott auf jeder Seite.

Nur wer jahrelang ohne Gott gelebt hat, weiß, welche Freude es macht, ihn wiederzufinden."[14])

Kaum hatte er sich kurze Zeit hineingelebt in die Geheimnisse des Glaubens und die Wunder des Gebets, da wußte er nichts Eiligeres zu tun, als denen zu Hilfe zu eilen, die, von Unruhe gepackt, auf dem gleichen Wege waren.[15]) „Andere sind mir vorangegangen, brüderliche Freunde, die mich an sich gezogen haben; andere folgen mir, brüderliche Freunde, die ich an mich ziehen werde. Es ist die Kette des gemeinsamen Heiles: Der eine zieht den andern, man hilft sich in den Himmel hinauf. Es ist das Gesetz des Lebens, das harte, heilige Gesetz der Arbeit."

Er begründete seine anspruchslose Zeitschrift, die vor allem den festen, schwankenden und werdenden Katholiken ein möglichst unliterarisches, von persönlichem religiösem Erleben durchglühtes Bindeglied sein sollte, damit die Isolierten, die Verspotteten Kraft gewännen, zu Bekennern des wahren Gottes zu werden.

„Für diese (im Unglauben aufgewachsenen, aber von

gutem Willen und höherem Streben durchdrungenen Menschen) arbeiten wir hier aus ganzem Herzen ... Man muß vor allem die richtige Seite finden, wo sie anzupacken sind. Sobald diese Atheisten Gott wieder finden und die Materialisten ihre Seele, gehören sie uns. Wenn man in Frankreich den katholischen Glauben abwirft, wirft man gleichzeitig auch den Gottesglauben über Bord. Sobald man aber Gott wiedererkennt, kehrt man zum katholischen Glauben zurück ..." Das erste Gefühl, das diese neuen Abonnenten (es handelte sich hier gerade um Lehrerinnen, die den Glauben wiederfanden) haben, war im allgemeinen die Befriedigung, sich nicht mehr so isoliert zu fühlen. „Wir sind zweifellos zahlreich, aber unsichtbar, unfindbar; wir verbergen uns wie Maulwürfe." Das zweite Gefühl war Entrüstung gegen ihre Lehrer, Historiker und Moralisten, die ihnen ihren Glauben geraubt hatten, gegen Männer wie Buisson, Seignobos, Séailles, Durckheim, Salomon Reinach, Gabriel Monod, Langlois, Lanson usw., denen das Bulletin die schärfsten Vorwürfe ins Gesicht schleuderte.

Wie Lotte versuchte, um seine Leser an den verschiedenen Schulen ein mystisches Band zu schlingen, ergibt sich aus folgendem:

„Man muß beten.

Denkt an die tausend und aber tausend Christen, die nicht mehr beten.

Unsere Gruppe ist vor allem eine Gebetsgruppe. Wir haben uns zuerst und vor allem zusammengeschlossen, um mehr und besser zu beten, indem wir für mehr und mit mehr Brüdern beten.

Diese mystische Vereinigung muß sich in einem gemeinsamen Glaubens- und Liebesakt auswirken. Wir

halten es also für nötig, daß die Abonnenten der Zeitschrift, ich meine die, welche glauben und praktizieren,[16]) am ersten Sonntag jedes Monats zusammen kommunizieren.

Ich bitte unsere Freunde dringend, sich dieser Pflicht nicht zu entziehen . . .

Ich bitte die wenigen Religionslehrer, Vikare, Pfarrer, die Abonnenten sind, in unserm Sinn an diesem Sonntag ihre Messe darzubringen, und die Bischöfe, die die Güte gehabt haben, unsere Bestrebungen persönlich zu unterstützen, auch uns den Segen ihrer sonntäglichen Benediktion zukommen zu lassen.

Wenn ich von mir aus urteilen kann, so muß in unserer Zeit ein Christ täglich für 10 bis 12 Personen wenigstens beten."

Der Glaube, der hier mit Urgewalt aus zerstampfter Erde hervorbricht und das Ödland des Atheismus und Materialismus überflutet, der mit Wonneschauern eintaucht in die Wirklichkeiten des übernatürlichen Lebens, trägt in etwa chiliastisch-mystischen Charakter. „Wir stehen am Vorabend einer großen Abrechnung. Es ist offenbar, daß das absurde Regime, das wir haben, nicht von Dauer sein kann. Schon jetzt muß man genau zusehen, um einerseits im gegebenen Augenblick die nötigen Bündnisse zu schließen und um andererseits nach dem Siege das Unrecht blinder Vergeltung zu vermeiden."[17]) Das ist noch etwas nach Art Sorels gedacht. Dann aber drängt sich sofort der mystische Eroberungswille hervor und macht kühnen Apostolatsgeist zum Kriterium seiner Werturteile, und so betrachtet, gewinnt die offizielle demokratische Kultur das Gepräge heillosester Verwirrung, unseligster Verblendung, verächtlicher Feigheit.

Der Geist Léon Bloys', „des Alten vom Berge", erscheint ihnen;[18]) aber sie teilen nur seine Trauer, keine Heiligen zu sein, nicht seinen unbelehrbaren Willen zum Nichthoffen. Die Erwartung vorübergehender Zusammenbrüche und Verfolgungen, das stark erlebte Gefühl der Isolierung inmitten einer angefaulten, gottentfremdeten Welt wird für ihre Herzen ein Beweggrund zu Geduld und Energie. Wie die Christen der ersten Zeiten ihr religiöses Leben nicht profanieren wollten, so finden sie Diskussionen zwischen Gläubigen und Ungläubigen anstößig. „Ich habe es nicht gerne, wenn man von unserm Glauben, von unsern Dogmen, von unsern Sakramenten, von unsern Übungen — von allem, was unser intimstes, reinstes Leben stützt und speist — . . . in demselben Tone spricht, wie man von Politik oder Literatur spricht. Das Heilige paßt nicht zu diesen Geschichten."[19])

„Freidenker, Katholiken, Radikale, Konservative usw., diese Etiquetten bedeuten immer weniger. Eine allgemeine Niedrigkeit der Gesinnung hat alle Kreise erfaßt, alle Konfessionen, alle Parteien befleckt . . . Man darf also nicht sagen: „Dieser ist Katholik, er ist ein Bruder. Jener ist Atheist, mißtrauen wir ihm! Man muß zuerst sehen, wie der oder jener in ernster Stunde reagiert."[20]) Es gibt keine Männer, keine Charaktere mehr. Nur so war es möglich, daß die Tyrannei der modernen Sorbonne so lange ertragen und Frankreich in seiner glorreichen Kultur so schwer geschädigt werden konnte. „Weisheit ist allgemein eine Maske für Feigheit." „Die Regime der Feigheit sind die, die der Welt am teuersten zu stehen kommen und die im eigentlichen Sinne des Wortes in Schrecken und Grausamkeit enden." Und der Opfergeist, die Glut der Hingabe gehen unter dem Drucke der Span-

nungen, die das in Angst vor deutschen Erdrosselungsgelüsten übersetzte Schwächegefühl, die wachsende Herrschaft des Geldes und der Feigheit schaffen, fast bis zur Verherrlichung des Krieges.

Wie die militärische Tat einst die zeitliche Wiege geschaffen hat, „in der Sitten und Gesetze, Kunst und sogar Religion, Sprache und Rasse dann, aber erst dann sich betten konnten, um zu wachsen," so muß auch jetzt, wie zu jeder Zeit, das Leben grundwesentlich militärisch gefaßt und geführt werden, wenn die Barbarei der offiziellen Demokratie überwunden werden soll. In ihnen, besonders in Péguy, der diese Ideen vorgelebt und dann in den Heften „L'argent" und „L'Argent suite" dargeboten hat, bäumt sich der heroische Sinn christlicher Ahnen mit elementarer Wucht und düsterem Ernst auf gegen die Verweichlichung und Charakterlosigkeit, die Technik und Fortschritt ohne Gott, die Humanitarismus und Dilettantismus ohne moralische Disziplin gebracht haben. Mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit wird alles abgeschüttelt, was furchtsam und zaghaft ist oder was vom Parteigeist eingegeben wird. „Mit solchen Christen können wir nichts anfangen."

„Ich erkläre ein für allemal, daß ich mich niemals darum kümmere, ob die Aufsätze, die ich veröffentliche, gefallen oder nicht."[21]) „Seien wir wenige, aber seien wir fest! Bilden wir den Kern; um ihn wird sich die Masse organisieren. Unsere Stärke liegt vor allem in unserer Redlichkeit."[22]) Politik im eigentlichen Sinn ist ausgeschaltet. „Ich kümmere mich nicht um Politik, ich gehöre keiner Partei an, ich setze meine Hoffnung auf keine Partei. Am Wahltage frage ich morgens, welches der Kandidat des Bischofs ist und werfe im Vorübergehen

meinen Wahlzettel in die Urne."[23]) Die unbedingte Hingabe an Gott gibt der Aktion dieser Gruppe ihr seltsames Leuchten. „Seien wir sparsam in Worten, aber verschwenderisch in Taten und Gebeten. Das übrige überlassen wir dem lieben Gott!" Dieses kindliche Vertrauen kommt am schärfsten in dem in jeder Nummer gegebenen Rechenschaftsbericht über Höhe der Auflage, die Zahl der festen und möglichen Abonnenten, Einnahmen und Ausgaben zum Ausdruck. So können wir uns auch nicht wundern, daß sie ihre religiöse Nahrung aus Schrift und Vorbild von Katharina von Siena, Katharina Emmerich, Schwester Therese vom Kinde Jesu, Ozanam, dem hl. Franz Xaver, der hl. Gertrud und der hl. Mechtildis, der hl. Hildegard, Jacopone da Todi, dem hl. Johannes vom Kreuz holen. Gegen Fernand Laudet schreibt Péguy: „Für uns Christen sind die mystischen Bücher, mit den Evangelien angefangen . . . die Prozeßakten der Johanna von Arc mit eingerechnet, Bücher, die nähren, keine Autoren, in denen man belesen ist, keine Dokumente, die man anführt."[24]) Sie gäben wohl gern, wie Durel es von Péguy sagt, „für das Magnificat, das Salve Regina und die Muttergotteslitaneien alle Summen" hin. Die Liturgie schuf Péguy und seinen Stil um, sie spielt auch im Bulletin eine große Rolle. Der Seelenzustand, den diese nach Primitivität strebenden Demokraten erreichen wollen, wird einmal charakterisiert als „eine habituell gewordene Anlage zur Gottvereinigung in einem tiefen, tätigen Glaubensgeist: Die Seele macht sich los von den Vorurteilen der Welt und paßt sich den evangelischen Grundsätzen an; sie ist bemüht, sich mit den Gedanken, Gefühlen und dem Willen Jesu zu vereinigen; sie beurteilt Dinge und Menschen, sie beurteilt

sich selbst und wägt den Wert ihrer Taten nach Gott, im Hinblick auf die Ewigkeit".[25])

Ähnlich deutet Seillière ihr religiöses Innenleben, wenn er sagt, daß es ihnen „weit weniger auf Exegese ankomme als auf das Phänomen, das für sie in Wahrheit die Grundlage des religiösen Lebens ist: Die innere Erfahrung, die mystische Intuition des göttlichen Wesens".[26]) Das ist jedenfalls sicher, daß der antiintellektualistische Grundzug der Bergsonschen Philosophie durchleuchtet. „Geben Sie diese trügerische Objektivität auf, schließen Sie die Augen und Ohren, ziehen Sie sich in Ihr Inneres zurück, da öffnet sich der Ausblick auf die Unendlichkeit."[27]) Man merkt selten apologetisches Bemühen, Religion und Wissenschaft in Einklang zu bringen. Ihre ganze seelische Haltung ist so unbefangen, so frei, der Wert des Neuerrungenen so übergroß, daß sie es mit dem sicheren Instinkt, den naive Menschen allem Lebendigen gegenüber haben, nehmen und verherrlichen, ohne sich um die Einwürfe systemgebundener Gelehrten zu kümmern. Ihr Ziel, das Wiedererwachen des Glaubens zu fördern, glauben sie in erster Linie „durch die Wirksamkeit eines christlichen Lebens" zu erreichen. „Gerade durch unser Leben werden wir unbewußt das beste Apostolat ausüben."[28])

Mit diesem antiintellektualistischen Grundzug, den Lotte und seine Freunde aus der Fremde mitgebracht haben, der aber keineswegs zur „Versöhnung zwischen dem Bergsonismus und den katholischen Dogmen führt",[29]) hängt eine gewisse Gleichgültigkeit zusammen, sich über die da und dort gestreiften Fragen eingehender zu informieren, infolgedessen leicht ein Absprechen über Dinge, von denen die Elemente nicht bekannt sind, ein streitbares

Geltendmachen des eigenen Standpunktes, das für andere geradezu verletzend werden kann, wie das z. B. in der Behandlung des katholischen Pazifismus der Fall war. All das sind die Folgen eines überschäumenden, ungezügelten, tatendurstigen Temperamentes, das wirken muß, auch ohne die Reife und Ruhe zu haben, die nur ein langes Leben und Ringen in der Wahrheit gewährt. Schwerer wiegt der Vorwurf, den Vanderpol, der Präsident der katholischen Pazifisten Frankreichs, Lotte macht, er habe eine Berichtigung, die die Unrichtigkeit seiner Anklage dargetan hätte, nicht abgedruckt.[30]). Diese Unbelehrbarkeit in bezug auf Dinge, die dem Verständnis fernliegen, erklärt sich zum Teil wohl auch aus dem Individualismus, der Abgeschlossenheit, in der die Franzosen leben. Lotte selbst gesteht: „In Frankreich kennt man einander nicht; die verschiedenen Kreise dringen nicht ineinander ein ... Gegenwärtig ist unser Land ein Nebeneinander von geschlossenen — und feindlichen Welten."

Wenn es nun gelingt, mit Hilfe der Kräfte des Christentums diese Schwächen, deren auch noch andere zu konstatieren wären, zu überwinden und immer mehr auseinanderstrebende Elemente, verirrte Seelen, vereinsamte Sucher zu einer festen Kerntruppe zu konsolidieren, dann ist ein wichtiges Werk geschehen, ein Werk des Wiederaufbaues, der Traditions- und Substanzbildung, das gerade in dem zerrissenen Frankreich notwendig ist.

„Wenn man in unserm Alter den Glauben wiedergewinnt, dann ist es ein freimütiger, einfacher Glaube."[31]) Der Lehrmeister oder, besser gesagt, der Lebensmeister dieses einfachen Glaubens war Charles Péguy, der Herausgeber der „Cahiers de la Quinzaine", eines Organs,

das nach schwierigem Existenzkampfe eine treue Garde von 2—3000 Abonnenten um sich geschart hatte. Die ursprüngliche Inspiration war sozialistisch-dreyfusistisch. Bergson, Georges Sorel, Gabriel Monod, Jaurès, Bernard Lazare waren um die Wende des Jahrhunderts die Meister der Gruppe. In seinem autobiographischen Werke „Notre Jeunesse“ hat Péguy das Werden seiner Generation erzählt und das Ideal, das sie in den Kämpfen ihrer Jugend durchglüht hat, „die republikanische Mystik“, losgelöst von aller politischen Befleckung, dargestellt.

Wie Bergson hatte er kein festgegliedertes System. Wie er verschmähte er den gelehrten Apparat. Wie er war er mehr Künstler als Philosoph. Sich in das echte Geistesleben, in die Fülle des Lebendigen mitten hineinstellen und an nichts die starren Formen festgelegter Gedanken heranbringen, das befolgte auch er. Und so ging er guten Willens dorthin, wo er Leben und Kraft des Lebens zugleich fand, zur Kirche, und ohne viel zu fragen, ohne sich durch einen Wust von Problemen hindurchzudenken, war er eines Tages ein Kind des Glaubens geworden, wie es bei Menschen mit katholischer Tradition im Blut häufiger vorkommt. „Er (Jesus) hat sich nicht selber ganz hingegeben mit allem, was er hatte, um uns Hieroglyphen entziffern zu lassen . . . Er hat uns nur recht einfache Dinge gesagt: Die Menschwerdung, das Heil, die Erlösung, das Wort Gottes, drei oder vier Geheimnisse, das Gebet, die sieben Sakramente. Nichts ist so einfach wie die Größe Gottes.“

Wenn ihm nun auch das Wunderbare gelang, „zu werden wie die Kinder“, das Wort Gottes so zu nehmen, wie Christus es gegeben hat, so war das doch nicht ohne einen scharfen Bruch mit alten „Göttern“ möglich ge-

wesen. Wie Nietzsche von einem „Fall Wagner", so könnte Péguy von einem „Fall Jaurès" sprechen. Es ist bekannt, daß gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts der Sozialismus im Quartier latin gewaltige Fortschritte machte. Jaurès, „der berühmteste Mann Frankreichs", blendete. „Man kann sich nicht vorstellen, mit welch unschuldiger, zärtlicher und achtungsvoller Verehrung wir ihn umgaben."[32]) Er war der Führer der Dreyfusisten. Wie so oft in Frankreich hatten große Worte („Gerechtigkeit", „die Wahrheit im Anmarsch", Zola) helle Begeisterung entzündet. Zu diesen echten Begeisterten gehörte Péguy und seine Freunde. Sie merkten aber bald, daß Jaurès politische Hintergedanken hatte. Sie erkannten den rhetorenhaften, demagogischen Charakter seiner Beredsamkeit. „Ein Mann, der so bereit ist, alles zu erklären, ist reif für alle Kapitulationen."[33]) Er kam zu dem Schluß, der immer wiederkehrt: Alles beginnt in der „Mystik" und endet in der Politik. Die Tragik dieser Erkenntnis ist dem selbstlosen Wahrheitssucher in sein zerfurchtes Gesicht eingemeißelt.[34])

Und noch etwas hatte er zu überwinden, ehe er mit vierzig Jahren, „ein unerbittliches Alter", werden konnte, was er war. Einst, als er noch mit den Professoren umging, da war es auch seine größte Hoffnung, „jene akademische Eleganz, die einzig echte, zu erlangen", jenen höchsten Stil, die Feinheit eines „Zettelkastenmannes". Einst wollte er nicht Volk sein, weil er so viele posieren sah, „die es nach Art des Volkes machten". Endlich fand er die Wege zu seinem tiefsten Selbst. „In mir, um mich herum, über mir wirkt alles zusammen, aus mir einen Bauern aus dem Loiretal zu machen."[35]) Er fühlte es,

die harte Arbeit, die er leisten mußte, war ein Erbe seiner Väter, sein frühgebeugter Gang war ein Erbe seiner Väter. „Zuviel Vorfahren hinter mir haben sich ihr ganzes Leben gebückt, um die Rebe zu binden." „Ich wäre ein großer Tor, wenn ich mich nicht wieder zum Bauern umschaffen ließe." Denn erstens ginge es nicht anders, zweitens ist dies noch der einzige Weg, um nicht „Demokrat" zu werden.[36]) Wie viele, die mit ihm in die entwurzelte intellektuelle Welt gestellt waren, mochten und mögen mit ihm die Zerrissenheit ihrer heimatdurstigen Seele, ihres brüchigen Wesens fühlen und doch keinen Weg mehr finden zurück zur Scholle, zur Ganzheit ihrer Väter!

„Mitten im einfachen Volke stehend, sehe ich wie jedermann vieles Lebendige, was die Großen nicht sehen." Er sah das große Geheimnis, das aus der heimatlichen Erde gesprossen ist, das heilige Leben und wunderbare Wirken der Johanna von Arc. In dem Maße, als er zur heimatlichen Erde zurückkehrte und wieder Volk ward, erwachte auch der „schmutzige Geiz, die bäuerliche Zähigkeit" in ihm. Er mußte wuchern mit dem Schatze, der seinem Lande geworden ist, als das Ewige, das Heilige in ihr Gestalt angenommen hat. Es ward ihm Beruf, es ward ihm Glück. „Erst in diesem Jahre ist mir in Fülle gegeben worden, um was ich seit zehn Jahren und länger umsonst bat. Es ist mir gegeben worden anzufangen, dranzusetzen alles, was ein Mensch von seinem Sein dransetzen kann, die vierzehn bis fünfzehn Geheimnisse, das einzige Geheimnis des Lebens, der Berufung, der Heiligkeit und des Martyriums der größten Heiligen, glaube ich, die jemals gelebt hat, darzustellen."

Und was Ozanam einst in der Literaturgeschichte

suchte, den spontanen Aufschwung der einfachen Seelen und primitiven Völker, das suchte Péguy in der Heiligengeschichte. Er schrieb eine Geschichte Johannas von Arc nach der Volksüberlieferung mit all der Wärme und Glaubenseinfalt, die das Volk von jeher der aus seiner Mitte hervorgegangenen Heiligen und Retterin des Vaterlandes entgegengebracht hat.[37]) Er setzte sie glaubens- und selbstsicher dem groben Rationalismus eines Thalamas, dem eleganten Unglauben eines Anatole France entgegen; er verteidigte sie fast zu temperamentvoll, mit dem ganzen Neophyteneifer, dessen seine glühende Seele fähig war; fast zu hart und unbeugsam, mit der ganzen Neophytenangst um das endlich wiedereroberte Gut, das dem Volk, d. h. allen denen, die nicht die Sprache der Sorbonne und des Parlamentes reden, noch einmal zur Rettung verhelfen kann.[38])

Vorzüglich hat Paul Sabatier den Eindruck wiedergegeben, den der Stil Péguys auf ihn machte. „In unserm Jahrhundert, wo nichts schnell genug gehen kann, ist Péguy imstande, zehn, zwanzig Seiten darauf zu verwenden, die Entstehung eines Gefühls vorzubereiten. Er wiederholt dieselben Worte, dieselben Sätze mit einer Dringlichkeit, die anfangs aufreizend wirkt, die einem aber bald Geist und Herz gefangen nimmt. Es ist dasselbe und doch anders; diese Litanei, die so unbeweglich schien, ist eine Prozession, die langsam fortschreitet, die aber weiß, wohin sie geht; und wenn man ein Drittel gelesen hat, kann man nicht mehr aufhören. . . .

Das ist ein erlebter, eroberter, lebendiger und erobernder Katholizismus. Da ist das Vaterunser und das Ave Maria, die Eucharistie und das Angelusläuten, der Hunger nach Einheit, der Sinn für Kreuzweg und

Opfer, für Liturgie und Tradition. Da ist vor allem die Empfindung, daß die unscheinbare Arbeit des Landmannes von der Kirche gesegnet ist.

Und dies alles umgibt, umflutet, erfaßt den Leser mit um so größerer Macht, als der Verfasser niemals auf freies Urteil verzichtet."[39])

Und so bedeutete denn gleich das erste Buch, in dem Péguy seiner Liebe zur Religion seiner Väter Ausdruck verlieh, einen Erfolg, nicht nur in den Kreisen seiner Glaubensgenossen, sondern, wie Sabatier konstatierte, bis weit hinein in die Reihen der Freidenker. „Vor seiner Rückkehr zum Glauben war er schon für uns Stütze und Führer; aber seitdem Péguy . . . den Glauben seiner Kindheit wiedergefunden hat, seitdem er nach Art der mittelalterlichen Künstler alles, was er hat, der Darstellung der hl. Johanna von Arc[40]) oder der hl. Genoveva oder Unserer Lieben Frau widmet, ist er in Wahrheit unsere geistige Nahrung. Das Einzigartige an ihm ist seine evangelische Einfachheit, wodurch die Wahrheiten unseres Glaubens ganz selbstverständlich, klar wie das Licht des Tages, frisch wie der Tau, nahrungspendend wie das tägliche Brot werden; ist auch die Zärtlichkeit,[41]) die süße, reine, unendliche Zärtlichkeit einer christlichen Seele, genauer einer ganz Maria geweihten Seele. Die Tiefe der Visionen endlich reihen unsern Freund ein unter die größten der französischen Mystiker."[42])

Einst, als die ersten Enttäuschungen über die Idealisten kamen, da trennten sie Staat und Metaphysik, Demokratie und Laizismus, die in ihrer Verbindung die alte französische Kultur bedrohten. Der Staat verlor seinen kulturbildenden Charakter in dem Maße, als sie konservativ denken lernten, als sie hinter dem Staat die

Tradition, die französische Rasse entdeckten. Und sie vernahmen „den Ruf ihrer Rasse", und als echte Franzosen „ergriffen sie die Partei ihrer Väter gegen ihren Vater".[43]) Und als sie endlich Katholiken wurden, da sank der Staat fast bis zum Polizeistaat herunter. Als sie der seelischen Wirklichkeit ins Auge sahen und den Zauber der Schlagwörter Fortschritt und Freiheit, Neutralität und Toleranz, Menschheit und Wissenschaft von sich abstreiften, als sie als Lehrer die Unmöglichkeit erkannten, eine Moral ohne Gott zu lehren,[44]) ein Vaterland ohne Disziplin zu erhalten, da wurde ihnen der Katholizismus zwar nicht zur Staatsreligion, aber zu einer Art Nationalreligion. „Er rettet die Seelen und ist die Seele Frankreichs." Und in der von keinem politischen Hauch, von keinem Parteiinteresse getrübten Idealität ihres Strebens fällt „das Interesse des Glaubens, der Kirche und des Vaterlandes" zusammen. Das sei das einzige sichere Kriterium, auf das in diesen trüben Zeiten, wo „die Besten so viel Verabscheuenswertes, die Schlechten so viel Edles an sich haben", alles bezogen werden müsse.[45])

Was bei ihnen die Demokratie bzw. der Demokratismus an alles aufsaugender Kraft verloren hat, das hat der Katholizismus gewonnen. Solange nun das Schwergewicht, wie es hier geschieht, auf die seelenbildende Kraft der Kirche gelegt wird, wäre gegen diese zu enge Verbindung kaum etwas einzuwenden, wenn nicht die Idee der Grenzwallkultur gerade hier so leicht mitginge. Ernste Gefahren können aber daraus entstehen, wenn solche Ideen und Ideale in breitere Massen übergehen und zu Idolen verzerrt werden. Gewiß sind die Grenzlinien schwer zu ziehen und die Worte so vieldeutig, als die Persönlichkeiten, die sie schreiben, selb-

wüchsig und einzigartig in der Durchbildung sind. Aber ebenso gewiß ist, daß hier innerhalb der Demokratie alte Mißverständnisse und Vorurteile anklangen, die die christlichen Demokraten vor dem Krieg wenigstens überwunden hatten. (Vgl. Kap. XI.)

Diese Verknüpfung des nationalen Ideals, dessen republikanisch-demokratische Form hier beibehalten wurde, mit dem Katholizismus war freilich auch Abwehrgeste in einer kritischen Zeit, da der Republikanismus und seine „Mystik" bedroht wurde von den Neumonarchisten der Action française. Denn „die Bewegung, die in Frankreich auf Vernichtung der Republik abzielt, ist zutiefst dieselbe, die das Christentum und die „Mystik" zerstören will". Und diese Bewegung wuchs gewaltig. „Die ganze Zwischengeneration", klagte Péguy, „hat den republikanischen Sinn verloren. . . Wir sind die Nachhut, aber eine etwas isolierte, manchmal fast hilflos verlassene Nachhut. . . Wir sind die letzten, die die „republikanische Mystik" haben. . . Gleich nach uns beginnt ein anderes Zeitalter, eine ganz andere Welt, die Welt derer, die an nichts mehr glauben, die sich dessen rühmen und darauf stolz sind".

XV. Art und Wirksamkeit der weltlichen Schule und ihres Moralunterrichts.

Eine der einschneidensten Neuerungen der dritten Republik war die Reform des Volksschulwesens, die gleich nach der Befestigung der neuen Staatsform im Jahre 1879 in die Wege geleitet wurde, um dann von 1882 bis 1886 durchgeführt zu werden. Die Zeiten waren vorbei, wo Thiers vorschlagen konnte, dem Klerus den Volksschulunterricht ausschließlich und ohne Vorbehalt zu übertragen, durch die Vikare die weltlichen Lehrer zu ersetzen, „diese 37 000 Sozialisten und Kommunisten, richtige Gegenpfarrer in den Gemeinden“. Die Zeiten waren vorüber, wo man die Volksschule nur individuellen Bildungszielen dienstbar machen konnte. Die Republik erkannte die nationale und soziale Bedeutung der Schule und reorganisierte sie entschlossen in diesem Sinne, so sehr Individualisten religiöser und wissenschaftlicher Inspiration nach wie vor diesen ersten Axthieb gegen das vielumstrittene Unterrichtsgesetz (1850) abzuwenden bezw. rückgängig zu machen suchten.

Aber der Unterricht wurde nicht bloß unentgeltlich (1881) und allgemeinverbindlich (1882), sondern auch in religiöser Hinsicht durchaus weltlich gemacht. Das Gesetz vom 30. Oktober 1886 besagt in Kap. 1 Art. 16: „In den öffentlichen Schulen jeder Art wird der Unterricht ausschließlich einem Laienpersonal anvertraut.“[1]) Dieses Gesetz widerspricht ausdrücklich den Grundsätzen von 1789, wo „die Zulassung aller Bürger zu allen öffentlichen Ämtern“ bestimmt wurde. Da laut Sonderverordnung jedem Religionsunterricht ein Ende bereitet,

d. h. keinem Geistlichen gestattet wurde, zu Unterrichtszwecken die Schule zu betreten, jedem Lehrer verboten war, in der Schule beten zu lassen oder den Katechismus zu lehren, widersprach die Neuordnung vor allem auch dem Volkswillen; denn „bisher hatten die meisten Väter und alle Mütter gewünscht, daß sie (die Erziehung) gleichzeitig religiös sei".[2])

War das wirklich Erneuerung durch Freiheit? Nur mit großen Vorbehalten kann zugegeben werden, daß dem das Streben nach Verwirklichung der Denk- und Gewissensfreiheit zugrunde gelegen habe. Feiner organisierte Menschen mögen ja auch aus diesen idealen Beweggründen einer Verweltlichung das Wort reden. In den Regierenden, namentlich in den eben erst zur Macht Gelangten ist wohl immer der Wille zur Erhaltung der Macht entscheidender. Dieser treibt sie dazu, sich nach Hilfsmitteln, die diesem Ziele dienen können, umzusehen, und sie erkennen bald, welch vorzügliches Herrschaftsinstrument in der Schule gegeben ist. Sie suchen sie mit ihrem Geiste zu erfüllen und, um dies besser zu können, nach Möglichkeit zu vereinheitlichen. So sind Erneuerungsbestrebungen dieser Art letzten Endes nichts anderes als imperialistische Versuche neuer Herrschaftsschichten, mit Hilfe eines neuen Ideals die widerstrebenden Volksteile an sich zu ziehen, zu gewinnen und dadurch endgültig zu besiegen. Daher die großen Worte und die tönenden Versprechungen. Sie dienen nur dem Wunsche, die Herrschaft möglichst reibungslos ausüben und für immer sichern zu können. Wäre die Erneuerung des Volksschulwesens wirklich das Werk eines neutralen Staates, der allen in Betracht kommenden Ideen gleich objektiv, gleich wohlwollend bzw. gleich kühl gegenübersteht, dann wäre trotzdem noch nicht einzusehen,

warum den Geistlichen der verschiedenen Konfessionen nicht hätte gestattet werden können, zu bestimmten Stunden den Kindern der Eltern, die es wünschen, in dem Schullokal Religionsunterricht zu erteilen. Ist dies aber nicht der Fall, hat der Staat oder — genauer gesagt — die jeweilige Mehrheit, die sich am Ruder befindet, durch das Gewicht ihrer Vergangenheit, durch die Einwirkung der von ihr unternommenen Kämpfe, durch den beherrschenden Einfluß hervorragender Parteiführer und Staatsmänner nicht diese Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit, dann müssen sich daraus die unheilvollsten Folgerungen ergeben. War nun der Republikanismus jener Tage neben einer Staatsform auch eine neue Weltanschauung oder nicht? Fassen wir die Durchschnittsanschauungen der damaligen Republikaner ins Auge, betrachten wir aber auch die Halbheiten, Andeutungen, Zweideutigkeiten der ersten Zeit, wo es sich um Gewöhnung des Landes an ein Neues handelte, im Lichte der dreißigjährigen Entwicklung, die der Republikanismus nun durchgemacht hat, so kommen wir zu dem Resultate, daß wir es hier tatsächlich mit einer neuen Weltanschauung zu tun haben, die freilich ihre Verkörperung und treibende Kraft zu einem guten Teile deshalb in der neuen Staatsform finden konnte, weil die Anhänger der traditionellen Lehre einseitig auf die alte Staatsform sich festlegen zu müssen glaubten. Wenn wir mit derben Strichen zeichnen wollten, könnten wir also sagen, der Naturalismus habe zum ersten Male im christlichen Europa den Staat in seinen Dienst gezwungen und schicke sich nun an, seinem uralten Feinde, dem Supranaturalismus, den Garaus zu machen.

Für diese Republikaner — Jakobiner oder Sektierer nennt sie Taine — war die Verweltlichung der Schule der erste Schritt zur Entchristlichung Frankreichs. Die Trennung von Kirche und Schule war die Vorbereitung zur Trennung von Kirche und Staat. War einmal der größte Teil der Gesellschaft ohne lebendige Berührung mit dem Christentum aufgewachsen, dann war die Entfernung der Religion aus den öffentlichen Einrichtungen nur eine Frage der Zeit. Dasselbe sagt, vom anderen Ende gesehen, Rothenbücher: „Will man das Eigentümliche dieser Rechtsordnung (Trennung von Kirche und Staat) systematisch erfassen, so muß man den Kreis der Betrachtung weiter ziehen und die etwa seit dem Jahre 1880 ergangenen Gesetze berücksichtigen, die das Unterrichtswesen, die religiösen Orden usw. betreffen und die alle in einem Geiste schon mit der Richtung auf Trennung von Kirche und Staat gehalten sind."[3])

In lapidarer Kürze bringt ein aufrichtiger Laizist, Joseph Reinach, das Abwegige zum Ausdruck, das sich im Aufwogen leidenschaftlich bewegter Kämpfe als Kern der schulpolitischen Erneuerung durchgesetzt hat: „Man hätte die Schule neben der Kirche errichten müssen. Man hat aber die eine auf den Trümmern der andern bauen wollen, und dafür müssen wir seitdem büßen."[4] Auch Reinach wollte glauben machen, daß diese Abwegigkeit einzig und allein die zufällige Folge der antirepublikanischen Haltung des Klerus gewesen sei. Immer wieder konnte man auch Hinweise auf die Reden Jules Ferrys, des Organisators der Laienschule, finden, der nicht müde geworden sei, „die gute alte Moral", das Kernstück des Neubaues, und die Neutralität als die notwendige Voraussetzung zu

preisen. Aber nur wenige haben bedacht, welche Ideen Ferry zu tiefst hegte. Jean Jaurès erzählt in der Einleitung zu seinen parlamentarischen Reden, daß er Ferry eines Tages gedrängt habe, sich über die letzten Ziele seiner Politik auszusprechen: „Welches ist also Ihr Ideal? Welchem Ziele strebt nach Ihrer Meinung die menschliche Gesellschaft zu? Wohin wollen Sie sie führen?“ „Lassen Sie diese Dinge,“ sagte er mir; „eine Regierung ist nicht die Verkünderin der Zukunft“. — „Aber schließlich sind Sie doch kein Empiriker, Sie haben eine allgemeine Welt- und Geschichtsauffassung; welches ist Ihr Ziel?“ Jules Ferry habe daraufhin einen Augenblick nachgedacht, wie um die bestimmte Formel seines Gedankens zu finden: „Mein Ziel ist, die Menschheit ohne Gott und ohne König zu organisieren.“[5])

Ein englischer Pädagoge, der Juni und Juli 1907 viele französische Moralstunden besucht hat, nahm den Eindruck mit, daß „in den meisten Staatsschulen der Unterricht dahin zu zielen scheine, den katholischen Einfluß zu untergraben“.[6]) Selbst der Sekretär der englischen Liga für Moralunterricht, Harold Johnson, fand sich zu folgenden, wenn auch etwas verklausulierten Zugeständnissen genötigt: „Wenn eine ernste Kritik gegen ihn (den französischen Moralunterricht) gerichtet wird, so geschieht es von seiten tiefreligiöser Naturen, die finden, daß die vorgeschriebene strenge Neutralität nicht immer beobachtet wird; daß nicht selten des Lehrers Haltung bald durch Andeutung, bald direkt religionsfeindlich ist; daß seine gewöhnliche Haltung so neutral ist, daß sie Gleichgültigkeit in religiösen Dingen besagt; daß die Moralstunden oft in einer vorwiegend skeptischen und naturalistischen Atmosphäre gegeben werden, die der Kinderseele schädlich ist.

Hier wie auch sonst überall zeigt sich der französische Geist rücksichtslos logisch. Von dem, was er als eine irrationale Religion ansieht, geht er unbedenklich über zu einer ultra-rationalistischen Sittlichkeit. Die Gottheit, die diese Moralstunden beherrscht, ist die Gottheit Vernunft."[7])

„Es besteht die Tendenz, das, was man als den Götzendienst der Vergangenheit ansieht, durch einen neuen Götzendienst, den der ‚Tatsachen' zu ersetzen," schreibt Edmund Harvey, ein anderer englischer Pädagoge (ebd. S. 76). Dementsprechend hat man in verschiedenen Lehrbüchern oft in geradezu kindlicher Weise den Namen Gottes getilgt und Kapitel, die die Lehre von Gott behandelten, etwa durch solche über die Entwicklung ersetzt. In dem in mehreren hundert Auflagen verbreiteten Büchlein Brunos „Le Tour de la France par deux enfants", das den Philosophen Alfred Fouillée zum Verfasser hat, besuchen zwei Kinder die wichtigsten Städte und Sehenswürdigkeiten Frankreichs. Eines Tages erschien wieder einmal eine neue Auflage, und der Besuch der Kathedralen war unterdrückt.[8]) Von oben her hat man nicht nur an den starren Dogmen der geoffenbarten Religionen, sondern sogar an der Idee des Göttlichen Anstoß genommen, derart, daß die Bücher der Staatsschulen sorgfältig gereinigt worden sind. Selbst die Fabeln des vielbewunderten Lafontaine sind nicht verschont worden. An Stelle des Verses:

Petit poisson deviendra grand, pourvu que Dieu lui prête vie

wurde nunmehr in der Schule gelesen:

Pourvu que l'on lui prête vie.[9])

Von so gemein antiklerikalen Moralhandbüchern wie dem von Edgar Monteil[10]), dessen Haß und Un-

gerechtigkeit der Kirche gegenüber geradezu Orgien feiert, will ich ganz absehen, weil ich nur die erste Auflage von 1884 besitze und nicht weiß, welche Verbreitung dieses Schandwerk gefunden hat. Aber selbst ein so relativ vorurteilsloser Denker wie Payot benutzt seinen ungeheuren Einfluß u. a. dazu, den Lehrern die Evangelien in recht ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen: „Die Evangelien selber enthalten moralische Auffassungen, an denen das moderne Gewissen Anstoß nimmt: sie haben kein Wort des Tadels gegen die Sklaverei, gegen den Krieg, und sie enthalten grausame Drohungen gegen die Dissidenten und den unsittlichen Glauben an eine ewige Hölle."[11]) Die Beispiele, durch die die Moralgrundsätze manchmal erläutert werden, sind so gewählt, daß sie die Kirche und ihre Einrichtungen in Mißkredit bringen.[12]) In mehreren anderen Fällen wurden in Lehrstunden über Duldung reichlich Beispiele klerikaler Unduldsamkeit in der Vergangenheit gebracht, es war aber nie die Rede von irgendeiner Unduldsamkeit im Namen der Göttin Vernunft.[13]) So dürfen wir uns nicht wundern, wenn in der syndikalistischen Lehrerzeitschrift Revue de l'enseignement primaire (23. Juli 1905) das Beispiel des Lehrers Clémendol von Mélisey (Yonne) als nachahmenswert hingestellt wird. Derselbe hat sein Dörfchen von 450 Einwohnern so gut und vollständig umgewandelt, daß „die Hälfte der Ehen Zivilehen und die Hälfte der Knaben nicht getauft sind".[14])

Tatsächlich hat Rothenbücher recht, wenn er in seinem Werk „Die Trennung von Kirche und Staat" bei der Beurteilung des Geistes der französischen Laienschule zu dem Ergebnis kommt, „daß es sich hier nicht um einen durchaus neutralen Unterricht handelt, sondern um die Ersetzung des früheren Religionsunterrichts durch einen

neuen. Dieser Unterricht muß positiv dem Religionsunterricht, den der Kultusdiener oder die Familie erteilt, entgegenarbeiten ... Berücksichtigt man, daß in den öffentlichen Schulen notwendigerweise tatsächlich die Erziehung fast des ganzen Volkes sich vollzieht, so wird man feststellen müssen, daß die Idee des ‚laizisierten' Staates hier in den wichtigsten Punkten nicht durchgeführt ist, daß vielmehr ihre Anhänger und Vertreter die Macht, die sie im Staate und damit über die Schule erlangt haben, dazu benützen, um durch die Kanäle des staatlichen Schulsystems ihre philosophisch-religiösen und ethischen Anschauungen fortwährend in die Massen des Volkes und der heranwachsenden Geschlechter zu leiten".[15])

Wir haben also gesehen, daß die französische Laienschule (die religionslose Volksschule) nur zu oft Gegenkirche ist, bestimmt, der Vorbereitung und Organisation einer gottentkrönten Welt zu dienen. Man sah sich weiterhin in die Notwendigkeit versetzt, den Zusammenhang der Moral mit bestimmten religiösen oder philosophischen Überzeugungen zu leugnen. „Die ‚unabhängige' Moral ist das notwendige Dogma des neuen Unterrichts, und diese Notwendigkeit ist der französischen Philosophie so in Fleisch und Blut übergegangen, daß es uns noch heute schwer fällt wahrzunehmen, daß die Unabhängigkeit der Moral nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Beweisführung, sondern eine Auslegung der Kantschen Philosophie oder eine Anpassung des Comteschen Positivismus ist, vollzogen unter dem Druck eines politischen Bedürfnisses."[16]) Die Folge dieser Isolierung ist, daß die Bestimmung, die Darlegung und immanente Rechtfertigung der Einzelpflichten Kern und Stern des Moralunterrichts ge-

worden sind, der nur sekundär, zufällig belebt werden kann durch persönlichen Einfluß oder das Hereinragen überpersönlicher Zusammenhänge.

So fehlt dieser Gegenkirche gerade das, was die alte Kirche so stark und ihren Unterricht so wirksam gemacht hat: Die Lehre. Die klarsten Köpfe unter den französischen Freidenkern erkennen das und tun Übermenschliches, um diesem Grundfehler abzuhelfen. Der Schulinspektor Monnereau (Pseudonym) schreibt: „Wenn man erfahren will, welcher moralischen Anarchie viele unserer Schulen preisgegeben sind, brauchen wir uns nur an ihre Leiter zu wenden und sie auszufragen. Man braucht nur die jungen Lehrer und Lehrerinnen, die seit kurzem die Lehrerbildungsanstalten verlassen haben, zur Rede zu stellen und sie zu fragen, wie es mit ihrer moralischen Entwicklung stehe, welches ihre Lehre, welches ihr Ideal sei. Wer möchte denn leugnen, daß für sie wie für jeden Lehrer die Notwendigkeit einer Lehre besteht, ohne die auch der gescheiteste Unterricht ein Umherstreuen von Begriffen und Anregungen wäre, die kein gemeinsamer Gedanke belebte, keine Leitidee einem bestimmten Ziel zuführte.

Wenn man sie einzeln bittet, sich vertraulich zu äußern, legen die jungen Lehrer dasselbe Geständnis ab. Sie haben keine moralische Lehre. Die Moral erscheint ihnen sogar als der schwierigste und nichtigste Lehrgegenstand."[17])

Worin besteht denn der positive Rest, der tatsächlich noch vorhanden ist und mit Hilfe dessen die Lehrer auskommen sollen. Monnerau meinte: „Ihre moralische Lehre . . . besteht aus einigen Begriffen sehr allgemeiner Art über die Ehrenhaftigkeit, die Duldsamkeit, die Freiheit, die Gerechtigkeit." Sonst nichts?" Ferry hatte ihnen die berühmte „praktische Regel" gegeben, nach der sie im

Falle des Zweifels entscheiden sollten: „In dem Augenblick, wo Sie Ihren Schülern irgendeine Vorschrift, irgendeinen Grundsatz vorlegen, fragen Sie sich, ob sich nach Ihrem besten Wissen auch nur ein einziger rechtschaffener Mensch finden dürfte, der von Ihren Worten verletzt sein könnte. Fragen Sie sich, ob ein einziger Familienvater, der Ihrem Unterricht beiwohnte und Ihnen zuhörte, in gutem Glauben Ihren Worten widersprechen müßte. Wenn ja, sagen Sie es nicht; wenn nein, sagen Sie es unbesorgt; denn was Sie dem Kinde mitteilen, ist nicht Ihre eigene Weisheit, sondern die Weisheit des Menschengeschlechtes; es ist eines jener Vernunftblitze universeller Art, die mehrere Jahrhunderte Kultur dem Erbgut der Menschheit einverleibt haben." Dahinter steckte als tiefster Glaubenssatz der Optimismus Rousseaus: „Wir glauben an die natürliche Lauterkeit des Menschengeistes, an den endgültigen Sieg der Guten über das Böse, an die Vernunft und an die Demokratie."[18]) Scharf verurteilte der radikale Pädagoge Albert Bayet dieses System. „Die klassische Moral der spiritualistischen Ideologie" sei nichts anderes als „eine Art verallgemeinerter Heuchelei". Sie sei „unbestimmt, unzeitgemäß und nutzlos" gewesen. Es sei unmöglich, „die unbestimmte Moral, die man hinter dem offiziellen Programm ahnen kann, bestimmt zu lehren".[19]) Für Bayet sind gerade jene allgemeinsten Begriffe, die in der Frühzeit des verweltlichten Schulwesens noch beibehalten wurden, so wenig Teil „des Erbgutes der Menschheit", daß er sie — Gott, Seele, Gewissen, Pflicht, Verantwortlichkeit — restlos und unbedenklich verwirft. Wie die positiven Religionen vom Standpunkt ihrer absoluten Moral, so wandte sich Bayet vom Standpunkt der wissenschaftlichen Soziologie, die die

Gesellschaft vergöttlicht, gegen die unerhörten Ansprüche des so luftig gebauten Individualismus der Intentionsmoral, die es dem Gewissen jedes einzelnen überläßt, über Gut und Bös souverän zu entscheiden. Wie soll dem, der sich hinter den Spruch seines Gewissens verschanzt, die Wissenschaft beikommen? Er meint, besonders Klassenegoismus und Besitzinstinkte möchten so leicht alles, was an sozialen Pflichten geltend gemacht würde, an sich abgleiten lassen.[20]) Jules Payot, dessen „Erziehung des Willens" auch in der deutschen Übersetzung schon mehrere Auflagen erlebt hat, hat es besonders auf die Kantsche Moral abgesehen, die ja bei den französischen Morallehrern eine große Rolle spielte. Sie wimmle von unbeweisbaren, nur erfahrungsmäßig feststellbaren Sätzen, und in absichtlicher Heuchelei verheimliche man diese.[21]) „Wie ist es möglich, daß Generationen, die unter dieser Herrschaft tiefer Unaufrichtigkeit erzogen worden sind, die Richtung einer moralischen Wiedergeburt einschlagen können! So ist denn auch die Lektüre keines der Moralbücher, die seit einem Vierteljahrhundert geschrieben worden sind, erträglich.[22]) „Alles, was man uns noch als unabhängige, wissenschaftliche, vernunftgemäße oder positivistische Moral geboten hat," schrieb der Positivist Deherme aufrichtig, „ist nur eine Parodie, eine Entstellung der religiösen Moral."[23])

Am eingehendsten hat sich Jean Delvolvé mit dem hier vorliegenden Problem beschäftigt in seinem Buch: Rationalisme et Tradition. Recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque (1910). „Heute verlangt man von dem Lehrer, d. h. von einem beliebigen Geiste mit geringer Bildung, er solle durch seinen persönlichen Einfluß sittlich anregend wirken. Man verlangt von ihm etwas Unmögliches, und man darf es ihm nicht streng

anrechnen, wenn es ihm nicht gelingt. Die gemeinsame Erziehung kann nicht in persönlicher Anregung bestehen, sondern nur in einer Autosuggestion, die durch die Lehre und die Methoden hervorgerufen wird." „Jeden Tag wird in unserm öffentlichen Unterricht die Sorge um eine wirkliche moralische Autorität dringlicher, man will sich immer weniger mit dem Schein einer solchen abspeisen lassen."[24]) Sogar denjenigen, welche der religiösen Moral noch am nächsten stehen, den Schülern und Schülerinnen Pécauts, sei es nicht möglich, das Gefühlschristentum des Lehrers weiterzuleiten. „Es zeigte sich der Nachteil, daß die ideale, sichtbare, tragfähige Stütze fehlt, die unabhängig von einem Begeisterungszustand ist, den ja doch nur selten welche erreichen."[25]) Delvolvé glaubt nun in einem mystischen Sozialismus die Lehre gefunden zu haben, die dem weltlichen Moralunterricht das geben könne, was bis jetzt eigentlich nur die christliche Moral geleistet habe. Eine wirksame moralische Lehre sei einer Jakobsleiter vergleichbar, auf der der Erzieher den Geist des Schülers hinauf und herabführe, die von dem Begriff des Göttlichen . . . zu den genauesten Bestimmungen des praktischen Tuns leite.[26])

Und weil dieser Gegenkirche die feste Lehre fehlt, die auch der gutgemeinte, vorurteilslose Mystizismus Delvolvés ihr nicht wird geben können, darum war sie von jeher allen Tages- und Modeströmungen preisgegeben. Durch politische Bedürfnisse ins Leben gerufen, zeigte sie immer ein opportunistisch-taktisches Gepräge. Sie folgte den Tages- und Kampfparolen und vermochte es nicht, „das persönliche Gewissen vor der Ansteckung durch Leidenschaften, Interessen und Sophismen des stattlichen Milieus" sicherzustellen (Förster). Eben-

sowenig vermochte sie es, die absoluten ethischen Werte vor der philosophisch-soziologischen Auflösung zu schützen. Die Irreleitung des Gewissens zeigte sich zunächst in der Verherrlichung der Revolution. Schon 1879 schrieb Taine: „Welche Rede hat Ferry wieder gehalten! ‚Die Revolution ist unser Evangelium.‘ Man darf sie nicht tadeln. Das hieße den Glauben einer Partei, der Mehrheit, angreifen.“[27]) Der englische Pädagoge Harvey stellte fest, daß in den Stunden, in denen die politischen und sozialen Pflichten behandelt werden, die häufige Berufung auf die Erklärung der Menschenrechte bemerkenswert sei, die an den Wänden des Klassenzimmers aufgehängt sei genau wie das apostolische Glaubensbekenntnis zwei Generationen vorher hätte aufgehängt sein können: „Die Kinder lernen die Sätze in wohlklingendem Tonfall hersagen als einen Grund, der etwas wie ein Dogma einer bestehenden Gesellschaftsordnung erklärt oder einem Zweifel hinsichtlich der Gesellschaftsrechte begegnet. An Stelle des scholastischen Dogmas von der Erbsünde lernt das Kind jetzt das Dogma von 1789: Alle Menschen sind gleich geboren.“[28])

In der ersten Zeit, da das Revanchefeuer noch lebendig war, war die Laienschule bzw. ihr Moralunterricht das getreue Spiegelbild dieser Stimmung. Es galt das, was Compayré, einer der erfolgreichsten Moralbuchverfasser, so ausdrückte: „Das Vaterland muß das Laiendogma, die Religion aller Franzosen sein.“[29]) Die Moralbücher der ersten Zeit suchten „den moralischen Unterricht durch ständige Beziehung auf die republikanischen und patriotischen Stimmungen zu beleben. Nur so glaubt man den moralischen Sinn wecken, anregen und stützen zu können“.[30]) Man bemühte sich sichtlich,

auch die Haß- und Rachetriebe gegen Deutschland als Voraussetzung der Wiederaufrichtung des französischen „Prestiges" zu unterhalten. „Erinnert euch wohl der Worte eures alten Lehrers!" schrieb Paul Bert. „Keinen Haß unter den Franzosen, den Haß spart euch für eure Feinde!"[31])

Häufig wurde den Kindern von Deutschlands Verbrechen, von seiner Barbarei, Brutalität, Ungerechtigkeit, Streitsucht, Reizbarkeit, Mißbrauch der Gewalt, Mißachtung des Rechtes, Hochmut usw. erzählt, so daß selbst Franzosen vor dieser amtlichen „Erziehung zu Kampfhähnen" warnen zu müssen glaubten.[32]) Bezeichnend ist gewiß, daß dieser Haß oft von angesehenen Männern in die Jugend gesät wurde. Wenn aber Frankreichs großer Historiker Lavisse bei einer Preisverteilungsrede im Jahre 1912 sagte: „Ein Volk hat sich neben uns erhoben und erinnert uns nur zu oft, bei jeder Gelegenheit mit einem Klange unauslöschlichen Hasses, daß es groß und stark ist," so hat das doch wohl nicht die Bedeutung, die ihm gelegentlich zugeschrieben wurde.[33])

Wie genau übrigens die Schule den Wandlungen der öffentlichen Meinung folgte, geht daraus hervor, daß z. B. nach den Dreyfushändeln und dem Emporkommen des Radikalismus und Sozialismus auch die Laienmoral nachweisbar den Chauvinismus auszumerzen sich bemühte. Als dann aber 1904 in der französischen auswärtigen Politik durch Delcassés Bündnis mit England die deutschfeindliche Wendung vollzogen wurde, begann unter dem Druck des amtlichen Regierungsapparates auch in den Schulen eine erneute „pädagogische Ausmünzung der erwachten Revanchestimmung", freilich nicht immer gefördert durch die Lehrer, von denen ein volles Viertel mehr

oder weniger pazifistisch-syndikalistisch gesinnt war. „Der geistige Vater dieses Verhetzungsfeldzuges in der Schule ist Raymond Poincaré, der hierfür die Verantwortung vor der Geschichte trägt.“[34])

Ferry hat einst behauptet, daß „die gute alte Moral, die Moral unserer Väter“ in der Laienschule gelehrt werden solle. Dazu hat immer auch das Ideal der sittlichen Reinheit gehört. Gewiß ein hoher sittlicher Wert! Aber da muß festgestellt werden, daß die Laienmoral auch hierin dem Zeitgeist gefolgt ist und wertvollstes sittliches Erbgut verschleudert hat. Der englische Pädagoge Myers weist darauf hin, daß Payots Lehrbuch „ebenso wie die meisten anderen Lehrbücher der Laienmoral sich an dem großen Problem der moralischen Erziehung, der Erziehung zur sittlichen Reinheit vorbeidrückt.“[35]) „Wäre es unbescheiden,“ fragt der Nationalökonom Bureau, „an Herrn Payot im besonderen und die verschiedenen Verfasser von Laienmoralbüchern im allgemeinen die Frage zu stellen, warum ihre Werke sich so hartnädig ausschweigen über die geschlechtliche Moral, über das Sittengesetz außer und in der Ehe? Man empfiehlt warm den Gebrauch von Seife und Wasser, . . . aber man sagt nichts von der Keuschheit und Reinheit! Die Lücke ist ebenso seltsam wie ernst, um so mehr, als es sich bei Payot um ein Buch handelt, das nur für den Lehrer bestimmt ist.“[36]) Unsittlichkeit ist gewiß überall. Aber ein Mann wie Johnson wird unangenehm überrascht durch die Tatsachen, daß „einige der aufgeklärtesten Franzosen die entsittlichenden und verderblichen Wirkungen dieser tückischen Umgebung (pornographische Atmosphäre) gar nicht entsprechend zu würdigen scheinen.“[37]) Der Philosoph Ruyssen schrieb 1914, es sei unmöglich, in den öffentlichen Unterrichtsanstalten sexuelle

Moral zu lehren; denn „diese öffentlichen Lehrstunden würden zu ärgerniserregend unsere geistige Verwirrung offenbaren“.[38])

All die im Verlaufe dieser Untersuchung angeführten Laienpädagogen (Payot, Bayet, Delvolvé) müssen demgemäß zugeben, daß die bisherige Moralerziehung wirkungslos war. Noch glauben sie, daß ihre Vorschläge Besserung schaffen werden. Aber wie lange wird sich dieser Optimismus noch aufrecht erhalten lassen? Als Antwort auf eine Rundfrage richtete der weltbekannte Nationalökonom Paul Leroy-Beaulieu folgende wuchtige Anklage gegen die französische Laienschule: „Schon seit langem, besonders aber seit ungefähr fünfzehn Jahren hat man dem öffentlichen Unterricht in Knaben- und Mädchenschulen eine Wendung gegeben, die einen wirklichen Selbstmord der Nation bedeutet. Die Tendenz läuft darauf hinaus, nur das Strebertum und den Geschmack am Wohlleben zu entwickeln; die Leute lernen, wie sie in der Welt vorwärts kommen können, aber sonst kaum etwas.“ Als Heilmittel dagegen verlangt er „einen völligen Umschwung in der Leitung des öffentlichen Unterrichts und offene Achtung des Staates vor den religiösen Lehren“.[39]) Ähnlich pessimistisch und angstvoll betrachtete Eduard Petit, einer der leitenden Männer des Volksschulwesens, die Ergebnisse der neuen Erziehung: „Diese Generationen, die in der Volksschule emporkommen und die Elite der Arbeiter- und Bauernbevölkerung darstellen, sind unempfindlich gegenüber den einschmeichelnden, einwiegenden Worten der Literatur, die sie als nutzlosen Zeitvertreib beiseite lassen. Sie sind im Besitz der festen Formeln des Wissens, das besonders den exakten Wissenschaften entnommen ist. Sie sind oberflächlich (simplistes) und zielen

auf Nützlichkeit. Wie nötig ist es, sich eifrig daranzugeben, sie für Nuancen, für das Maß geneigt zu machen, sie zur Milde, zur Zartheit zu bringen, die für sie und ihre Weggenossen unentbehrlich sind, damit ‚in unserem harten Jahrhundert' das Leben wert ist, gelebt zu werden. Pochend auf ihre Rechte, deren restlose Durchführung sie verlangen, dürfen sie doch nicht die schreckliche Wildheit des modernen Strebertums durch die angeborene Rücksichtslosigkeit und starre Unversöhnlichkeit noch vergrößern."[40]) In einer der meistgelesenen Pariser Geschäftszeitungen, „Le Journal", schrieb der freigeistige Kritiker Urbain Gohier am 4. November 1913: „Seit einem Vierteljahrhundert liefen alle Bemühungen der Regierung (in Frankreich) auf die von uns sogenannte geistige Befreiung hinaus. Wir haben alles laizisiert, wir rühmen uns, ‚die Sterne ausgelöscht', den Glauben an das Übernatürliche zerstört, das Reich der Vernunft und der unabhängigen Moral aufgerichtet zu haben. Fünfundzwanzig Jahre haben wir dazu gebraucht. Wenn wir die Verbrechen der Jugendlichen und Kinder zählen, können wir fast triumphieren und sagen: Die unabhängige Moral hat gesiegt."[41]) In den „Annales de la Jeunesse laïque" äußerte sich der Kulturphilosoph G. Guy-Grand April 1911 folgendermaßen: „Unsere Traditionen sind durch die Macht der Verhältnisse durch die Schule verstümmelt worden. Wir sind nicht nur Griechen und Lateiner, wir sind auch Christen und Juden. Wir stammen mehr von ihr ebensoviel wie von ihm. Nun lesen wir immer von der Bibel als von Homer ab; unsere Dichter wissen noch Homer, aber die Bibel haben wir unseren Kindern verschlossen,[42]) und die nächsten Generationen werden nicht einmal mehr den Sinn ihrer Legenden

und die Namen ihrer Propheten kennen. Ein ganzer Teil der französischen Literatur wird den jungen Franzosen unverständlich werden; von dem leeren Gefäß werden sie nicht einmal mehr den Duft einatmen. Diese Aussicht kann die trockenen Geister freuen; sie beunruhigt ‚Revolutionäre', welche, obwohl ganz der Gegenwart und Zukunft zugewandt, die Brücken zur Vergangenheit nicht abbrechen und jeder Sache ihren Platz und jedem Alter seine Nahrung zukommen lassen wollen."

„Es ist schwer zu bestreiten," schreibt Chéradame, „daß auf allen Stufen unser öffentlicher Unterricht hinsichtlich der moralischen Bildung nicht das geleistet hat, was man von ihm erwarten mußte."[43]) Wie mager ist in der Tat das, was Johnson als Erfolg der weltlichen Erziehung bucht: „Gewöhnung an Sauberkeit, Sparsamkeit, Höflichkeit, Liebe zu Tieren, Stärkung des sozialen Gemeinschaftssinnes und der staatsbürgerlichen Verantwortlichkeit! Wie schwer wiegt der Vorwurf gegen den Geist dieser Erziehung: Die fast allgemeine Regel sei gewesen, . . . das Evangelium des ‚Vorwärtskommens' zu predigen. . . . Im allgemeinen kann man, glaube ich, mit Recht sagen, daß diese Textbücher (der Moral) sich eng an das Herkömmliche halten und nicht berechnet sind, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit oder Abscheu vor allem Gemeinen einzuflößen."[44]) „Im allgemeinen ist die Neigung sehr auffällig, die Moralstunde im Alltagsgeiste zu geben." Johnson erwähnt ferner die Abneigung gegen Märchen. Die Tatsache, daß sie immer das Gute belohnen und das Böse bestrafen, werde gegen sie angeführt. So habe denn der französische Moralunterricht „keinen Ausblick ins Ideale und Unendliche. Er ist zu klar, zu vernünftig, zu offenkundig, zu familiär, oft zu alltäglich und voller

Gemeinplätze... Er eröffnet nicht die weiten Horizonte, die allein tiefe Charakterumwandlungen möglich machen"... Und der tiefste Grund? Der Lehrer, meint Johnson, „scheint von der Befürchtung durchdrungen zu sein, daß alle Wege durch das Land der Träume möglicherweise nach Rom führten". „Zwischen der Kirche und der Schule ist eine tiefe Kluft, und vielen scheint auch die Kunst eine Sirene zu sein, die zurücklockt zu dem alten Wahn. Das Jenseits ist den Weg der Märchen gegangen, und die Seele der Nation scheint mit ihm enteilt zu sein."[45])

XVI. Laienschule und Gottesglaube.

Das letzte Ziel, das bei der Neugestaltung des französischen Volksschulwesens in den Jahren 1879—1886 erstrebt wurde, ist die Entchristlichung des französischen Volkes. Mag sein, daß ein Teil der Veranstalter selbst und später noch eine mehr oder minder große Zahl der beteiligten Führer dies ablehnten. Die Halbheiten der ersten Zeit beweisen nichts. Jede Neuerung braucht Zeit, um die Widerstände des Alten zu überwinden. Sie paßt sich praktisch an das Bekämpfte an, so sehr sie sich vielleicht theoretisch im Gegensatz dazu fühlen mag. Und erst in dem Maße, als die Hemmungen schwächer werden und die der Neuerung innewohnenden Grundsätze schärfer ins Bewußtsein treten, enthüllt sich auch in der Praxis der ganze Inhalt und das letzte Ziel, die von Anfang an der Umgestaltung zugrunde lagen.[1])

Inwiefern dieses Gesetz sich in der Entwicklung der weltlichen Schule in Frankreich auswirkt, soll im folgenden gezeigt werden durch Untersuchung der Stellung, die dem Gottesglauben, dem Zentraldogma des Christentums, in dem reorganisierten Unterricht vorbehalten war. Georges Goyau charakterisiert diese Stellung wie folgt: „Eine Tür muß offen oder geschlossen sein. Die Volksschule in Frankreich beachtete diesen Satz lange nicht; lange Jahre hindurch war die Tür hilflos angelehnt wegen eines Besuchers mit Namen Gott, vor dessen Einzug man sich fürchtete, zu dessen Ausweisung man sich nicht entschließen konnte. Man wollte nicht ohne Gott sein, um der äußersten Rechten keine Argumente zu liefern, noch weniger aber wollte man

höflich sein gegen Gott, um die äußerste Linke nicht zu erzürnen; so verurteilte man das höchste Wesen zu der reichlich ungeschickten und seltsam verwickelten Stellung, gleichzeitig geduldet zu werden als unabweisbarer und ausgewiesen zu werden als kompromittierender Gast."[2])

a) Die Halbheiten der ersten Zeit:

1. Der vorläufige Sieg der Spiritualisten.

Der gemäßigte Republikanismus hielt zunächst noch am Gottesglauben fest. Denn der philosophische Spiritualismus war damals noch die offizielle Religion. „Das Buch von Jules Simon über die ‚Natürliche Religion' war sozusagen die Bibel der Partei, die die Oberhand gewonnen hatte."[3]) Man stand der die Gewissen aufrüttelnden Katastrophe von 1870/71 noch zu nahe, als daß man aus den radikalen Prinzipien, die man verwirklichen wollte, die letzten Konsequenzen ziehen konnte. Und doch gab es gar eigentümliche Elemente in der Kammermehrheit: „Positivisten, Materialisten und Evolutionisten, Freimaurer, für die Gott nur ein Klerikaler war, der hinausgewiesen zu werden verdiente, endlich Hegelianer, ohne es zu wissen (Taine hätte sie Jakobiner genannt), für die der Staat Gott war."[4])

Die Schulgesetze, die diese Majorität zustande brachte, erwähnten nicht einmal den Namen Gottes, obwohl Jules Simon im Senat warm dafür eingetreten war, „daß die Pflichten gegen Gott als Unterrichtsgegenstand ins Gesetz aufgenommen würden".[5]) Durch einen Parlamentsbeschluß die Existenz Gottes anzuerkennen, dazu konnte man sich nicht verstehen, ein Beweis, daß für die Politiker, die Spiritualisten zu sein vorgaben, Gott kaum

mehr war als eine Hypothese ohne Wirklichkeit und Gewißheit. Auch eine verflüchtigte Gottesidee hätte ja im Volke immer noch zu deutliche Erinnerungen an ihre treueste Hüterin, die Kirche, an ihre unermüdlichsten Vorkämpfer, die Priester, wachgerufen, und das wollte man vermeiden. Es war eben die Zeit, wo nach einem Worte Secrétans schon „der Positivismus offiziell, das Freidenkertum obligatorisch" wurde.[6])

Im obersten Schulrat hingegen, dem es oblag, die Ausführungsbestimmungen zu entwerfen, überwog der Spiritualismus so sehr, daß in den Moralprogrammen nicht bloß die Existenz Gottes anerkannt, sondern auch ein Kapitel: „Die Pflichten gegen Gott" beigefügt werden konnte. An der Abfassung war hauptsächlich der aus der Schule Cousins hervorgegangene Philosoph Paul Janet beteiligt, für den die Moral letzten Endes nur im Zusammenhang mit der Idee eines höchsten Gesetzgebers und Richters möglich war. Nach ihm unterschied sich die Laienmoral zwar von den konfessionellen Moralen, nicht aber von der religiösen. Eine gewisse Anzahl philosophischer Wahrheiten, die ihm das Gemeingut aller positiven Religionen zu sein schienen, wurden für die Schule gewissermaßen dogmatisiert, eine Maßnahme, die Ferry und die Mehrzahl seiner politischen Freunde natürlich im Grunde ihres Herzens nicht als das positive Ideal der „Laienschule" gelten lassen konnten. Sie ließen sie aber aus praktischen Gründen zu, weil „die große Mehrheit der Franzosen noch am Spiritualismus hängt" und weil daher offen antireligiöse Tendenzen gefährlich schienen.

Was besagt nun das Kapitel „Pflichten gegen Gott", das in dem offiziellen Moralprogramm (vom

Juli 1882) auf gleicher Linie mit den „Pflichten gegen sich selbst“ und den „Pflichten gegen andere Menschen“ steht? Es löst jeden Zusammenhang zwischen Gottesglauben und Kirchentum, zwischen Idee und Ideenhut und vertraut ganz auf die freischwebende Kraft der ersteren. „Der Lehrer hat nicht die Aufgabe, von Amts wegen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu sprechen; der Unterricht, den er allen ohne Unterschied geben soll, beschränkt sich auf zwei Punkte: Zuerst lehrt er sie, den Namen Gottes nicht leichtsinnig auszusprechen; er verbindet in ihrem Geiste mit der Idee der ersten Ursache und des vollkommenen Wesens eng ein Gefühl der Achtung und Verehrung; und er gewöhnt jeden Schüler daran, die Gottesidee auch dann in der nämlichen Weise zu achten, wenn sie sich ihm in Formen darstellen sollte, die ihm nicht geläufig sind.

Ohne sich um die Vorschriften der verschiedenen Bekenntnisse zu kümmern, bemüht sich der Lehrer alsdann, in dem Kinde das Verständnis und Gefühl dafür zu wecken, daß die erste Huldigung, die es der Gottheit schuldet, darin besteht, den Gesetzen Gottes, so, wie sie ihm sein Gewissen und seine Vernunft offenbaren, zu gehorchen. . . .“ Die Programme empfehlen dem Lehrer ferner, zu betonen „den Unterschied zwischen dem geschriebenen Gesetz und dem moralischen Gesetz; das eine setzt ein Minimum von Vorschriften fest, die die Gesellschaft unter bestimmten Strafen ihren Gliedern gibt; das andere legt jedem in der Verborgenheit seines Gewissens eine Pflicht auf, die zu erfüllen ihn niemand nötigt, der er aber nicht untreu werden kann, ohne sich schuldig zu fühlen vor sich und vor Gott“.

So trat denn die Volksschule zunächst im Zeichen

eines maßvollen Spiritualismus in die neue Periode ihres Wirkens ein. Die Politiker, die fast durchweg radikaler waren, mochten sich gesagt haben, daß eine „Religion", die von Philosophen am Studiertisch ausgeheckt war, ihren Zielen nicht allzuviel Hindernisse bereiten würde. Was sollte dieser flügellahme Deismus in der Schule? Wie konnte die Masse der Lehrerschaft, deren Tätigkeit nicht nur neue geistige, sondern auch materielle, speziell politische Ziele gezeigt wurden, in einer unruhig suchenden, alle alten Werte und Ideale in Frage stellenden Umwelt auf die Dauer bei den Halbheiten eines philosophischen Gottesbegriffs stehen bleiben, der immer nur einen kleinen Kreis von Anhängern gefunden hatte? Aber auch die Kinder werden keinen großen Nutzen aus solchem spiritualistischen Unterricht ziehen, selbst wenn er mit innerer Überzeugung gegeben würde. Die Kinder gläubiger Eltern werden den christlichen Offenbarungsgott in der Fülle seines Lebens, in dem Ernst seiner Sanktionen kennen lernen. Für sie sind die leblosen Ideen des Spiritualismus überflüssig. Die Kinder der ungläubigen Eltern aber werden um so weniger mit diesem Gottesbegriff etwas anfangen können, als er nicht systematisch mit der gelehrten Moral und damit auch nicht mit dem zu führenden moralischen Leben verknüpft ist. Was bedeutet für die Erziehung ein Gottesbegriff als Krönung eines philosophischen Lehrgebäudes?

2. Der Einfluß der liberalen Protestanten.

Was positivistisch gesinnte Politiker wie Gambetta, Ferry und Paul Bert inszeniert, was Philosophen des Spiritualismus wie Jules Simon und Paul Janet in Programmen trotz aller Wider-

sprüche durchgesetzt hatten, das galt es nun in die Praxis überzuführen, in einer Zeit, wo offenkundig die Politiker die geistige Führerschaft der laizistischen Kulturbewegung, wenigstens soweit sie in die Schulen übergreifen sollte, an sich gerissen hatten. Eine dornenvolle Aufgabe in der Tat für Lehrer wie für Moralisten! „In dem Augenblick, wo die Schulgesetze angenommen wurden, hat man zuviel geredet und auch zuviel verschwiegen, als daß die Lehrer hätten wissen können, was man von ihnen erwartete."[7]) Nur das eine wußte man ganz sicher, daß das neue System dem alten entgegengesetzt war. „Le cléricalisme, voilà l'ennemi!" Zu keiner Zeit wurde dieser Ruf wohl häufiger vernommen als damals. Wie wenige konnten aber Klerikalismus und Katholizismus klar auseinanderhalten! Was Wunder, wenn die Zerstörung des Alten, Traditionellen immer weiter ging! Konnte man a priori annehmen, daß eine konsequent durchgeführte Laienkultur in Zeiten ungehemmter Kritik, individualistischer Zweifel- und Räsoniersucht vor dem Gottesglauben haltmachen würde? Schon 1886 konstatierte Jaurès, daß „der Spiritualismus, der unsere Staatsdoktrin ist, von einer sehr großen Anzahl Geister bestritten wird" und daß er in den „großen Städten, wo die Arbeiter sich die allgemeinen Resultate der Kritik und der Wissenschaft angeeignet haben . . ., nicht die ausschließliche Norm der Geister und das Schuldogma sein kann".[8])

Wenn nun in der ersten Zeit die Rechte Gottes in den meisten Lehrbüchern der Moral sowohl wie in der Unterrichtspraxis unangetastet blieben, mehr vielleicht, als man nach dem Geiste des Laizismus und nach den Kämpfen um die Schulgesetze hätte er-

warten können, so lassen sich dafür verschiedene Gründe angeben.

Zunächst ist es von Wichtigkeit, festzustellen, daß um jene Zeit, als die Schulgesetze durchgeführt werden sollten, neben radikalen Laizisten auch Männer Einfluß erlangten, die Wert darauf legten, wenigstens die fundamentalsten christlichen Ideen in den Zukunftsbau mit hinüberzuretten. Ich meine Buisson, Steeg und Pécaut. Es waren Schweizer Protestanten liberaler Richtung, die an der Neugestaltung des Schulwesens wichtigen Anteil nahmen.[9]) Buisson wurde der Leiter des Volksschulwesens und ist es geblieben bis zur Bildung des Kabinetts Méline. Steeg war abwechselnd Direktor des pädagogischen Museums und der Schule von Fontenay; Pécaut leitete als Generalinspektor des öffentlichen Unterrichts die Reorganisation aller Lehrerbildungsanstalten (Normalschulen). Was sie früher gewollt haben, „von dem traditionellen, kirchlichen Christentum eine Art ewiges Christentum abzulösen, eine Art Evangelium, bestehend aus dem Kern des alten, eine Laienreligion des moralischen Ideals, ohne Dogmen, ohne Wunder, ohne Priester" (Buisson auf dem Grabe Steegs), war auch charakteristisch für ihr späteres Schaffen. In ähnlichem Sinne wirkte M. Goy, wie Steeg früher protestantischer Pastor; als Direktor der Lehrerbildungsanstalten in den Departements Algier, Tarn und Haute-Garonne hat er drei Generationen von Lehrern herangebildet, er, der zwar, mit Pécaut zu reden, „sein ganzes Denken, seine ganze Seele und sein ganzes Leben mit dem universalen Leben und Denken, ja mit Gott selber, verknüpfte", der aber doch „bei allem ein freier, kritischer Geist unter allen war, der seine Freiheit ebensowenig zugunsten einer Tradition

oder eines positiven Dogmas als zugunsten einer festen, offiziellen Definition der Philosophie aufgeben wollte".[10]) Sie alle hielten mit ihren Anschauungen durchaus nicht hinter dem Berg. Zu Beginn seiner politischen und pädagogischen Laufbahn sagte Steeg: „Ich fühle mich durch all das und in all dem mehr denn je als protestantischer Pastor." Sie waren besonders geeignet, die unbestimmten, buntscheckigen Anschauungen, um nicht zu sagen Stimmungen, wie sie in der republikanischen Partei sich geltend machten, in ein einigermaßen einheitliches, niemanden verletzendes religiöses Gewand zu kleiden. „Die liberal-protestantische Tendenz drückte sich in einer zugleich reichen und unbestimmten Sprache aus; sie kennt nur weiche, verschwimmende Umrisse, sie versteht es besser, Eindrücke als Ideen wiederzugeben, und ist geeigneter, der Religiosität Ausdruck zu verleihen, als ein Glaubensbekenntnis festzulegen: eine zurückhaltende, höfliche Sprache, die fromm genug ist, diejenigen zu widerlegen, die ‚die Schule ohne Gott' verkündeten, die aber auch geschmeidig genug ist, bei den Politikern, die in Gott ihren Feind sehen, keinen Anstoß zu erregen." Hat Goyau, indem er diesen liberal-protestantischen Einfluß darlegte, nur den eingeschlafenen katholischen Instinkt der Masse einerseits und das Mißtrauen des Freidenkers wecken wollen, der doch so stolz darauf war, den Klerikalismus entlarvt zu haben? So meinte Buisson, der sich getroffen fühlte.[11]) Aber ich glaube, daß Goyau bloß als gewissenhafter Historiker die Tatsache feststellen wollte. Und wenn er das Unbestimmte, Schwerfaßliche, Geschmeidige dieser Anschauungen betont hat, so geschah es doch wohl mit Recht. So schrieb der gewiß unverdächtige Compayré von dem Gottesglauben Pécauts: „Was die Natur des unend-

lichen Wesens angeht, so muß man gestehen, daß Pécaut schwankt und einen in der Ungewißheit läßt. Er spricht von der Verwandtschaft der Menschen mit Gott. Er spricht das Wort ‚Vorsehung' aus. Er ruft ‚den Vater' an (‚Ich bin nicht allein, der Vater ist bei mir') und scheint sagen zu wollen, daß die Menschen Brüder sind, weil sie einen ‚himmlischen Vater' haben. Aber neben diesen Worten, die den Glauben an einen persönlichen Gott zu enthalten scheinen, gibt es andere, die beweisen, daß der Gedanke eines persönlichen Gottes allmählich aus dem religiösen Begriffssystem Pécauts verschwunden ist."[12]) Nichtsdestoweniger ist es diesen Männern wohl zu danken, daß der Gottesglaube auch fernerhin noch eine Rolle spielte, daß der Hauch des Göttlichen den neuen Generationen nicht ganz verloren ging. Alle die, die der scharf umrissenen, mit bestimmten intellektuellen und moralischen Anforderungen auftretenden Lehre des Katholizismus aus irgendeinem Grunde den Rücken kehrten, mochten in dieser Religiosität das gefunden haben, was sie brauchten, um ihrem dunklen Sehnen eine Form, ihrem Leben und Lehren ein Ideal zu leihen. Mit feiner Ironie und unübertrefflicher Klarheit stellt Renan die Unhaltbarkeit dieser seelischen Lage dar, da er in seiner berühmten Akademierede von 1882 bei der Aufnahme des Romanschriftstellers Victor Cherbuliez an diesem die „einzigartige Stunde der psychologischen Entwicklung" aufwies, „wo man noch den moralischen Saft des alten Glaubens behielt, ohne seine wissenschaftlichen Ketten tragen zu wollen. Ohne es zu wissen, danken wir oft nur diesen verworfenen Formeln die Reste unserer Tugend. Wir leben von einem Schatten, mein Herr, von dem Duft einer leeren Vase;

nach uns wird man vom Schatten eines Schattens leben. Manchmal fürchte ich, das möchte etwas leicht sein".[13])

3. Die gute alte Moral der Übergangspädagogen.

Diese Männer konnten ihre liberalisierenden Halbheiten freilich nur durchsetzen, weil jede Reform in den ersten Stadien ihrer Entwicklung Halbheiten hervorbringen muß, weil sie erst nach einem gewissen Zeitraum die letzten Folgerungen, die in dem sie bewegenden Prinzip liegen, zutage fördern kann. So sehr sich die Laizisten anfangs auch in Gegensatz stellen mochten zur traditionellen Lehre, unbewußt standen sie doch unter dem mehr oder weniger starken Einfluß des Spiritualismus, dessen Duft sie in ihrer Jugend eingeatmet, dessen Geist sie in und außer dem Hause, in Sitten und Gesetzen noch immer umwehte. Dazu kommt, daß die führenden Geister, die dem Laizismus der Zukunft die Bahn freimachen wollten, von vornherein darauf verzichten mußten, nur gleichgesinnte Männer an der Reform des Schulwesens mitarbeiten zu lassen. Lehrbücher und Personal mußten den Stempel der Übergangszeit an sich tragen. Der äußere Rahmen ließ sich ändern; der Geist, der in ihm wirken sollte, konnte nicht aus dem Boden gestampft werden. Die Reform von 1882 setzte das Vorhandensein eines ungeheuren Personals von Lehrern und Lehrerinnen voraus, die als Ersatz für die ausscheidenden Ordensangehörigen nötig waren und die den in der Gesetzgebung zum Ausdruck gekommenen neuen Geist verbreiten sollten. Davon war natürlich keine Rede. In der sogenannten Laienschule lebte noch Jahrzehnte der alte Geist, weil Menschen vom alten Schlage einfluß-

reiche Moralbücher schrieben und Menschen vom alten Schlage in diesem Sinne unterrichteten. „Der Minister teilte nicht alle meine Ideen," schrieb Pécaut von Ferry, „er hatte die Güte, mir zu sagen, daß er mich so nehmen wolle, wie ich war."[14])

Zu diesen Männern gehört auch Gabriel Compayré, der eine außerordentlich wichtige Rolle zu spielen berufen war, als es galt, die Schulreform in die Praxis umzusetzen. Er schrieb ein Buch „Elemente des moralischen und bürgerlichen Unterrichts", das 1883 schon in der 55. Auflage und heute annähernd in der 150. Auflage vorliegt.[15]) Welche Aufgabe erfüllt in der hier vorgetragenen Laienmoral der Gottesglaube? Bei der Untersuchung dieser Frage gehen wir aus von dem „Theoretischen und praktischen Moralkurs" desselben Verfassers,[16]) den wir auch weiterhin zur Ergänzung der in dem Elementarbüchlein oft nur andeutungsweise ausgesprochenen Anschauungen immer wieder heranziehen müssen. Hier erhalten wir in einem Kapitel, das für die Methode bezeichnend ist, Aufschluß über die Rolle, die der Gottesidee im Aufbau des Ganzen zugedacht ist. Die Moral, so heißt es zunächst, steht „außer und über jeder konfessionellen Lehre"; „es gibt eine menschliche Moral, die rein wissenschaftlichen Charakter trägt, die sich nur auf die natürliche Vernunft gründet" (S. 9). Wir erfahren sodann, daß das unmittelbar erkannte Prinzip der Moral die Idee des Guten ist und daß man aus ihr erst die Existenz Gottes folgern kann. Dies und der Kantsche Satz: „Die Moralität muß vorangehen, die Religion folgen", den Compayré zitiert (S. 31), beweisen, nebenbei bemerkt, daß er den Königsberger Philosophen als einen seiner Meister anerkennt, eine Erscheinung,

die wir nur zu häufig noch in den Moralbüchern konstatieren können und die im Zusammenhang steht mit der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Frankreich erfolgten Ausbildung des von Kant stark beeinflußten Neokritizismus (Vacherot, Renouvier usw.). Die Moral ist also nicht nur von den Dogmen der positiven Religion unabhängig, sondern auch von den Glaubenssätzen der natürlichen Religion. Der Glaube an Gott (und der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele) sind Folgerungen, Postulate, aber keine notwendigen Prinzipien der Moral (ebd. S. 33). In seinem Elementarbüchlein will Compayré die Schüler durch systematische Ausdeutung des Pflichtbegriffs, den der Lehrer „nicht in theoretischer Auseinandersetzung zu beweisen“ braucht, den Compayré „in dem Gefühl der persönlichen Würde hinlänglich begründet“ glaubt (ebd. S. 312), zu Gott führen. „Die Moral folgt dem Menschen in alle Beziehungen, die ihn mit den andern Wesen: mit den Tieren, der Familie, den Mitbürgern, der ganzen Menschheit, endlich mit Gott verbinden. Über die menschlichen Personen hinaus wird euer Geist und euer Herz die göttliche Person suchen, die alles Seiende erschaffen hat; euer Geist wird sein Dasein erkennen, euer Herz ihm den ersten Platz in seiner Liebe vorbehalten.“[17])

Der Verfasser kennt drei Gottesbeweise: Die metaphysischen, „die zu abstrakt, zu verwickelt sind, um einen großen Einfluß auf den religiösen Glauben ausüben zu können“, die physischen, „die sich auf die Ordnung in der Welt und auf die Zweckursachen stützen“, endlich die moralischen, „von allen die stärksten und überzeugendsten: sie zeigen uns Gott als eine moralische Idee, als das Prinzip des Guten, als den Gesetzgeber und Richter der moralischen Gesetze“.[18]) Die Autorität Kants, die so

oft angerufen und durch Zitate bekräftigt wird, wird hier durch die Autorität der Theologie und Metaphysik, deren Anschauungen in dem Verfasser nachwirken, gekreuzt. Aber schon im nächsten Kapitel („Das Gewissen und der gestirnte Himmel") identifiziert er sich wieder mit dem Philosophen, „der die Beziehungen zwischen Gottesidee und Moral am meisten vertieft hat", wenn er sagt: „Das Zeugnis des Gewissens ist unendlich erhaben über das Zeugnis der Sinnenwelt, und während die materiellen Dinge dunkel die Idee einer geheimnisvollen und göttlichen Macht, deren Werk und Werkzeug sie sind, erwecken, führt uns die moralische Welt mit gebieterischer Klarheit dazu, ein Ideal der Gerechtigkeit und Güte zu bilden und anzuerkennen, von dem das menschliche Gewissen nur einen unvollkommenen Abglanz in sich trägt."

Kann die Moral nun Beziehungen zu dem bewiesenen Gotte der Naturreligion herstellen? Im Anschluß an Vacherot stellt sich Compayré hier wieder in Gegensatz zu Kant, der wegen der Unerkennbarkeit der göttlichen Natur und ihrer Eigenschaften und der daraus sich ergebenden Unbestimmbarkeit der Beziehungen eigentliche „Pflichten gegen Gott" nicht anerkennt. Es bestehen, so meint er mit Vacherot und dem offiziellen Moralprogramm, zwischen dem Menschen und Gott, dem Gesetzgeber und Richter, genug Beziehungen, sodaß daraus gewisse Pflichten des geschaffenen Wesens gegen den Schöpfer entstünden (ebd. S. 308). Dem einen stellen sich diese Pflichten gegen Gott dar als Verpflichtung zu direkter Andacht (innere Gefühle der Anbetung und Liebe, äußere Akte), dem andern als Verpflichtung zu indirekter Andacht, der alle unsere Pflichten als göttliche Befehle erscheinen. Die diesen religiösen Pflichten entsprechenden Rechte

werden zusammengefaßt in der Kultfreiheit. Die Laienmoral kann natürlich nicht zugeben, daß der Gottesglaube das notwendige Prinzip und die unentbehrliche Bedingung der Moralität sei. Moralität aus reinem Pflichtbewußtsein steht hoch erhaben über der „knechtischen, unsicheren Tugend, die nicht in sich ihren Daseinsgrund und ihre Belohnung findet, die verschwinden würde an dem Tage, wo sie nicht mehr bestimmt wäre durch die Furcht vor göttlichen Züchtigungen und durch die Hoffnung auf zukünftige Belohnungen".[19]) Trotzdem erkennt Compayré auch wieder die Wirksamkeit der Gottesidee an. „Es ist wohl klar, daß der Gottesglaube (der lebendige!) wirksam das menschliche Gewissen beeinflußt, die Idee des Guten belebt und die Autorität der Pflicht eigentümlich steigert. Nehmt dem Menschengeschlecht den Glauben an eine höhere Welt, und ihr nehmt ihm sicherlich einen Teil der Kräfte, die zur Ausübung des Guten notwendig sind. Wenn dieses Weltall nur mehr eine weite Einsamkeit ist, wo die Stimme der Menschheit sich im Leeren verliert, ohne daß irgendeine hilfreiche Macht den endgültigen Triumph der Gerechtigkeit sicherstellt, dann ist die Menschheit der Gefahr ausgesetzt, infolge Ernüchterung und moralischer Unfähigkeit dem Reiz der materiellen Genüsse zu erliegen. Verkennen wir also nicht all das, was das religiöse Gefühl vermag zur Stütze des schwachen menschlichen Willens, all das, was Millionen von Geschöpfen an moralischem Lichte, an Kraft, an Freude schöpfen in der Idee eines Gottes, der gegenwärtig ist in dem moralischen Gesetz als der oberste Gesetzgeber ihrer Pflichten, als der Zeuge ihrer Taten, als der zukünftige Richter ihres Lebens."[20])

In dem Elementarbüchlein von 1883 ging Compayré

sogar noch so weit, dem Kinde den Rat zu erteilen, „neben der Pflicht sich das Dasein des höchsten Wesens vor Augen zu halten, dessen Wille die Pflicht für alle verbindlich macht", wenn im Taumel der Leidenschaften das mühsam errichtete Gebäude von der Menschenwürde und ihren Forderungen zusammenbreche.[21]) In der Tat, ein widerspruchsvolles Ganzes! Payot, der einflußreichste Führer der radikalen Moralpädagogik, hat diese Moral, wie folgt, charakterisiert: „Eine theologische Moral, aus der man Gott ausgeschaltet hat, . . . um ihn dann durch ein Taschenspielerkunststück wieder hereinzubringen. Die Pflicht! Sie kommt nicht von der Erde und nicht vom Himmel, aber sie ist sehr bequem, weil man so Gott und die Unsterblichkeit wieder hereinholen kann.[22]) Wie schwer muß es doch für die Lehrer- und Schülergenerationen dieser Übergangszeit sein, sich durch all die widerspruchsvollen Anschauungen und Haltungen hindurchzufinden und zu einer eindeutigen, befriedigenden Stellungnahme in dieser Kernfrage zu gelangen! Das ist der allgemeine Eindruck, den die in so mancher Beziehung guten spiritualistischen Lehrbücher der Laienmoral machen. Mit bewunderswertem Fleiß und Scharfsinn, mit Geschick und Zähigkeit hat man in unzähligen Werken versucht, das unbewiesene und unbeweisbare Grundprinzip der Laienmoral — Loslösung vom Gottesglauben oder, positiv ausgedrückt, empirische oder rationale Begründung der Moral — durchzuführen. Die Art der Durchführung ist verschieden, der Geist ist derselbe wie bei Compayré, nur daß der Gottesglaube nicht bei allen die nämliche warme Darlegung findet, nur daß der eine mehr, der andere weniger folgerichtig ist. Überall der nämliche rationalistische Aufbau der Moral, unendliche Variation in der

Beweisführung bis zur gedankenlosen Umschreibung der betreffenden Programmpunkte, ja bis zur halb oder ganz unverhüllten Bezweiflung und Leugnung; alle Abschattungen sind vertreten in Lehrbüchern, Aufsätzen, Reden und Taten der in Betracht kommenden Pädagogen, Philosophen, Politiker und ihrer ausführenden Organe.

Compayré steht nahe Ch. Boniface. Nachdem er die Gottesbeweise behandelt hat, schreibt er: „Die Dankbarkeit, die wir Gott schulden, tun wir kund durch die Richtung, die wir unserem Handeln geben, indem wir tun, was gut ist, und meiden, was schlecht ist, d. h. indem wir uns nach den Vorschriften der Moral richten.“ Und er fügt sehr bezeichnend hinzu: „Es ist nicht meine Aufgabe, auf diesen letzten Punkt näher einzugehen. Das Gesetz hat diese wichtigen Fragen in ein anderes Gebiet verwiesen, und ich bin nicht imstande, sie hier zu untersuchen. Meine Pflicht ist es, euch die Achtung vor dem Gewissen eurer Mitmenschen zu lehren, und ich soll zunächst das eure achten, das heute nur der Abglanz des Gewissens eurer Eltern sein kann.“[23]) Klingt daraus nicht etwas wie leises Bedauern, geheimer Schmerz, tieferlebte Unzufriedenheit, daß das Gesetz so grausam ist, die Moral so locker mit dem Gottesglauben zu verbinden, daß es dem Lehrer so schwer gemacht ist, die Tugend in wirksamer Weise in den Kindesseelen zu verankern?

Eigenartig dagegen berührt es schon, wenn man sieht, daß der Schulinspektor Angot in seinen moralischen Merksätzen „Die Pflichten gegen Gott“ in vier Zeilen abtut, während den Pflichten gegen die Tiere über eine Seite gewidmet ist.[24])

Andere weichen der Entscheidung aus, indem sie einen religionsgeschichtlichen Ausblick geben. So schreiben A.

und M. Sentenac: „Der Unterricht in der Moral, der universell ist, hat oft Formen angenommen, die man Religion nennt. Die Religionen stimmten darin überein, eine Macht anzuerkennen, die uns überlegen ist, die sogar der ganzen Natur überlegen ist, und man hat diese Gewalt Gott genannt. Unsere Pflichten gegen Gott sind unsere Bemühungen um das Schöne und Gute, die Zusammenfassung unserer individuellen und sozialen Pflichten." In den „guten Vorsätzen", die die Kinder nach Durchnahme des Kapitels fassen sollen, heißt es:

1. „Der Hauptzweck meines ganzen Lebens soll es sein, den höchsten Grad der menschlichen Vollkommenheit zu erreichen."

2. „Ich will also meine individuellen und sozialen Pflichten erfüllen und keinen Akt der Frömmigkeit, der damit zusammenhängt, versäumen."

3. „Ich will tolerant sein."

Nachdem dann noch Chateaubriand in einem Kapitel „Die Existenz Gottes" und Lamertine durch ein Gedicht „Akt des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung" als geschichtliche Zeugen des Gottesglaubens zu Worte gekommen sind, wird den Kindern folgendes moralische Problem zur Lösung gestellt: „Zwei Individuen glauben an Gott, aber sie verstehen ihre Religion verschieden. Der eine betrachtet die Menschheit als eine einzige Familie; er kann das Dogma von der Weltverbrüderung verstehen, lieben und ausüben; weiß er doch sicher, daß die Menschheit durch Freiheit und Arbeit unaufhörlich fortschreitet zu immer milderen und reineren Sitten, zu Gesetzen, die immer gleichförmiger werden dem göttlichen Ideal, das in dem Gewissen des Gerechten leuchtet. . . Er findet den großen Weltenbaumeister ganz in dem niedrigsten seiner

Werke. Der andere lebt als Egoist fern von der Welt und von allem, was sie groß macht; er vollzieht peinlich genau die Kultübungen, ist aber nicht einverstanden mit den sozialen Reformen unter dem Vorwand, daß sie die Völker um ihren Glauben bringen. Welche von diesen zwei Arten, die Religion zu verstehen, erscheint euch als die beste?"[25]) Wenn man positive Religion und freidenkerische Religiosität freilich in dieser Weise einander gegenübergestellt findet, wenn man sich dann noch vergegenwärtigt, in welcher Weise gleich oder ähnlich denkende Lehrer diese „moralischen Probleme" mündlich näher erläutern werden, dann wundert man sich nicht, wenn Zweifel über Zweifel an der Religion, die ihnen von Eltern und Geistlichen eingepflanzt worden ist, in den Kindesseelen entstehen und wenn christliche Eltern in ihrer Empörung sich zu Abwehrorganisationen zusammenschließen. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die soziale Reformangst gewisser bürgerlich konservativer Kreise oft recht unchristlich in die Erscheinung getreten ist.

Der Direktor der Normalschule der Seine und Redakteur der Zeitschrift „Die neue Schule" E. Devinat, der auch als Mitglied des Obersten Schulrates bedeutenden Einfluß besaß, schrieb schon 1894: „Um Gott lehren zu können, muß man an Gott glauben. Wie viele Lehrer findet man aber heute, deren Seele tief und aufrichtig religiös ist? Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß seit 1882 die öffentliche Laienschule, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Schule ohne Gott ist."[26])

Devinat behandelt, der allgemeinen Tendenz folgend, die „Pflichten gegen Gott" in seinem Moralbuch[27]) gar nicht, obwohl sie doch in dem offiziellen Programm, das er Seite 4—6 abdruckt, verlangt sind. Er kennt nur

„Pflichten gegen sich“ und „soziale Pflichten“. In einem Kapitel „Letzte Ratschläge“ spricht er auf nicht ganz einer Seite vom „Jenseits“. „Deine Augen, mein Kind, sollen nicht immer auf die Erde gerichtet sein. Hebe deinen Blick gen Himmel! . . . Woher kommen die Sterne? Wer hat sie erschaffen? Wohin gehen sie? . . . Und ich . . . warum bin ich hier? Und . . . wohin werde ich gehen? Und . . . was wird aus meiner Seele werden? Diese Fragen, mein Kind, werden sich auf deine Lippen drängen. Und dein Herz wird darauf antworten durch die Hoffnung.“ (Ebd. S. 231.)

Gewiß, um Gott lehren zu können, muß man an Gott glauben. Und wenn man nicht an Gott glaubt und kann oder will diesen Unglauben nicht bekennen, dann vertröstet man sich und andere auf die Hoffnung. Was ist aber eine solche Hoffnung ohne Glaube und Liebe? Ein unentschiedenes Hin- und Herschwanken zwischen Glauben und Unglauben. Wie können in der Schule Überzeugungen entstehen, wie Charaktere gebildet werden, wenn in der Frage, die das ganze religiöse Lebensgebäude grundlegen soll, Lehrerpersönlichkeiten von dieser Unentschiedenheit und Formlosigkeit ihre Halbheiten vortragen?

Ähnlich nichtssagend, trocken und unpersönlich entledigt sich Burdeau[28]) seiner Pflicht, von den „Pflichten gegen Gott“ zu sprechen. Er stellt sich (und damit auch bis zu einem gewissen Grade die Schüler) gewissermaßen über den Glauben, indem er nur in dem Kapitel „Die Gewissensfreiheit — Die Toleranz in religiösen Dingen“ von den Anhängern der verschiedenen Religionen spricht und Achtung für sie fordert. „Jeder Mensch, der in gutem Glauben eine Religion betätigt, ist eurer Achtung würdig. Möge er Katholik, Protestant, Israelit oder unabhängig

von diesen verschiedenen Religionen sein, indem er Gott anbetet, gehorcht er seiner Überzeugung, folgt er seiner Pflicht, so wie er sie versteht. Dieser Gedanke stärkt ihn und treibt ihn zum Guten an, und er fühlt mehr Mut in den Schwierigkeiten des Lebens, indem er sich sagt, daß all sein Tun nur den Sinn hat, den Pflichten gegen Gott zu gehorchen. . . . Nichts ist größerer Achtung würdig als diese verschiedenen Arten des Glaubens. Verletzet sie also niemals und sprechet deshalb niemals den Namen, der sie zusammenfaßt — Gott — leichtsinnig aus!" (S. 136 ff.) Also nicht aus innerer Notwendigkeit, nicht aus einem persönlichen Verhältnis heraus, wie es doch offenbar die Programme verlangen, sondern mehr negativ aus Achtung vor der fremden Überzeugung soll der Name Gottes nicht leichtsinnig genannt werden. Damit stimmt überein, was Daudet jetzt von dem Moralunterricht Burdeaus berichtet: Wenn er uns von dem Göttlichen sprach, was selten geschah, so fügte er alsbald, den Finger hebend, hinzu: Ich spreche von dem Sinn für das Göttliche an sich, als Noumenon betrachtet, und nicht von dem Göttlichen, das man in den Kirchen verehrt.[29])

Vergleicht man nun zusammenfassend die Stellung, die Compayré dem Gottesglauben gegenüber einnimmt, mit der Devinats und Burdeaus, so ersieht man daraus, wie verschiedenartig sie sein kann: die tiefste Überzeugung, aber auch die trockenste, inhaltloseste Gleichgültigkeit kann sich hinter dem vom Gesetzgeber verlangten neutralen Spiritualismus verstecken.

b) Die weiterdrängende Propaganda des Radikalismus und Sozialismus.

Um eine Mehrheit für seine Schulgesetze zu erhalten, hatte Jules Ferry einst im Senat erklärt: „Wenn ein öffentlicher Lehrer sich so weit vergäße, in seiner Schule einen Unterricht zu erteilen, der dem religiösen Glauben irgend jemands zu nahe träte oder ihn verhöhnte, so würde er streng und rasch in die Schranken zurückgewiesen werden, als ob er den Frevel begangen hätte, seine Schüler zu schlagen oder sich gegen ihre Person zu strafbaren Mißhandlungen hinreißen zu lassen."[30]) Das galt auch eine Zeitlang als Norm, obwohl schon damals Jules Simon im Senat sagte: „Die neutrale Schule ist keine Schule." Aber die immanente Logik, die in den Prinzipien lag, sprengte den Rahmen des Gewollten und Festgelegten. Daß die Neutralität eine Utopie ist, wird jetzt fast allgemein anerkannt, manchmal sogar von Männern, deren politische Freunde aus Gründen der Opportunität immer noch an dieser Fiktion festhalten zu müssen glauben.[31]) So schrieb z. B. der bekannte Historiker Aulard: „Ich bin der Meinung, daß man den Lehrern nicht immer dieses unausführbare und undefinierbare Etwas, was man Neutralität der Schule nennt, empfehlen soll, daß man ihnen im Gegenteil ans Herz legen muß, mehr denn je zu streiten für die Wahrheit durch die Wissenschaft, niemals zugunsten des Irrtums neutral zu sein." Der Lehrer muß die Neutralität verletzen, „sonst setzt er sich der Gefahr aus, in Moral und in Geschichte nichts zu lehren, sonst verzichtet er gerade auf seine Rolle als Erzieher."[32]) Ähnlich schrieb Chauvellon: „Diese schädliche, unfruchtbare Neutralität des ganzen

Unterrichts ist nicht etwas Willkürliches, ist keine vereinzelte Erscheinung, kein Zufall. Wie die Mistel mit dem Baume, hängt sie mit der gegenwärtigen Unbestimmtheit unserer politischen und sozialen Zustände zusammen."[33])

Die Tendenzen der von geheimen Mitleitern bestimmten, von allzeit willigen Organen ausgeführten Laienpolitik drängten überdies unablässig vorwärts in das „Paradies" des Naturalismus. Die 1866 von dem Freidenker Jean Macé gegründete „Ligue de l'Enseignement", als deren Ziel der Gründer „die Durchführung der in den Logen verkündeten Prinzipien" bezeichnete,[34]) arbeitete zielbewußt weiter. Nicht nur jede geoffenbarte Religion, sondern auch der Spiritualismus der ersten Jahre sollte verschwinden. Ein rein diesseitiges Reich der Vernunft und der Wissenschaft aufzurichten und die Schule in den Dienst dieses Ideales zu stellen, das war das unverhüllt zutage tretende Streben des Freimaurertums[35]) und seiner öffentlichen Vorkämpfer, der Männer von der Ligue de l'Enseignement. Auf dem 26. Kongreß dieser Liga (1904) bestimmte Aristide Briand die integrale Erziehung wie folgt: „Ich möchte, daß im Unterricht die Professoren und Lehrer nicht Instruktoren, sondern Erzieher seien, daß sie aus dem Knaben einen Mann machten; daß sie ihn nicht bloß Formeln, Rudimente lehrten, sondern daß sie ihn trotz der dummen Vorurteile in die lebendige Welt einweihten, ihn lehrten, das Leben zu lieben trotz aller Gefahren und Schmerzen, die es ihm in Aussicht stellt, daß sie ihn moralisch, intellektuell und physisch bilden könnten. . . . Der, dessen Gehirn nicht erfüllt und versperrt ist von Geheimnis und Dogma, der Mann, der klar vor sich schaut, der Mann, der in sich das Leben so sieht, wie es ist und verdient gelebt zu werden,

und der es leben will, der Mann, der die Determinante seines Denkens und Handelns dort sucht, wo sie ist, in seinem Gehirn, in seinem Gewissen, dieser Mann trägt, da man von Gottheit gesprochen hat, seine Gottheit in sich, er ist der Gott. Und wenn dieser Gott bis jetzt so oft unfähig und unbeständig war, gebeugt unter der Last des Lebens, so kommt das daher, weil die Lüge und Unwissenheit zu lange seinem Streben entgegengearbeitet haben. Unsere Aufgabe ist es, ihn zu befreien, aus dem Menschen einen echten Menschen, einen Bürger im wahren Sinne des Wortes zu machen."[36])

Außerdem beeinflussen die verschiedensten Verbände mit demokratischen, radikalen, sozialistischen Zielen systematisch die öffentliche Meinung in diesem Sinne. So tritt die „Liga der Menschenrechte" immer für die konsequente Durchführung der revolutionären Prinzipien in der Laienschule ein.[37]) Die „Freidenkervereinigung" des 12. Bezirks in Paris richtete seinerzeit einen offenen Brief an den damaligen Unterrichtsminister, „um ihn darauf aufmerksam zu machen, wie man die Ursachen bekämpfen könne, die in Frankreich mit dem ganzen Gewicht der Vergangenheit die Befreiung der Geister und die Umbildung zur neuen Einheit des nationalen Gewissens unter der Kontrolle der Wissenschaft und der Vernunft hindern. Es genügt nicht zu zerstören; man muß wieder aufbauen, man muß klar und ohne Heuchelei die jungen Generationen des Landes an die wissenschaftliche Wahrheit zur Orientierung verweisen, und um dies zu erreichen, bitten wir folgende Maßnahmen zu treffen, die unumgänglich notwendig sind zur Erhaltung des Werkes, an dem Sie so geschickt arbeiten: Entfernung aller spiritualistischen Bücher aus allen Schulen Frank-

reichs usw."[38]) Der nationale Kongreß der „Laienjugend" von 1908 regte an: Die Entfernung des Kapitels „Pflichten gegen Gott" aus den Handbüchern und Programmen der Moral.[39]) Der Kongreß von 1909 nahm einstimmig dieselbe Resolution an; dabei äußerte sich der Präsident der Lehrervereine des Departements Sarthe, der den Antrag verteidigte, wie folgt: „Diese Pflichten (gegen Gott) sind in unseren Programmen eine Anomalie; aber beruhigen Sie sich, Kameraden! Die republikanischen Lehrer vergessen dieses Kapitel vollständig."[40])

Deutlich genug und offiziell dazu kämpfte auch der Kultusminister von 1914, Viviani, für den Atheismus als den Glauben der Republik: „Die weltliche Schule ist ein großes Unternehmen; aber sie ist nur die Folge einer noch hochherzigeren Tat, die die Philosophen des 18. Jahrhunderts vollbracht haben. Sie haben es zuerst gewagt, auf den alten Glauben zu verzichten. Sie haben sich geweigert, länger wolkenverloren sich zu beugen vor einer Macht, die man in den Himmel versetzte und die niemals hervorkam, um sich zu offenbaren. Jene haben unsern modernen Glauben begründet, der da ruht auf dem Grundsatz: Die Menschheit muß sich selbst erlösen, durch ihre Leiden und Arbeiten." Er fühlte sich als Enkel Voltaires im Kampf stehend gegen die Enkel der Kreuzfahrer. (Bull. de la Semaine 1914, S. 220.)

Insbesondere wurde auch Buisson, der lange der einflußreichste Schulmann war, immer radikaler. In den ersten Jahren verteidigte er noch den Gott des Spiritualismus. Aber bald drang der Szientismus aus der wissenschaftlichen in die pädagogisch-praktische Sphäre. „Die Welt ist von Gesetzen beherrscht und diese Gesetze kennen keine Ausnahme. Es gibt nur eine Natur, es gibt nichts

Übernatürliches."[41]) Er lehnte es ab, von einem Gott zu sprechen, der „außer und über uns" sei. Er suchte Gott „in der Seele jedes einzelnen". „Es gibt nichts Göttliches, das nicht menschlich sei; im Herzen der Menschheit wohnt das Göttliche; Gott hat kein phänomenales Dasein; tut das Gute, sucht das Wahre, strebt nach Vollkommenheit, und ihr werdet Gott finden."[42]) „Nur auf den religiösen Sinn" kommt es an, „der uns immer nach dem Jenseits treibt, nach dem, was die Wissenschaft nicht erreichen, was die Erfahrung nicht bestätigen, was die Praxis nicht verwirklichen kann."[43]) Und aus gefühlsseligem Entwicklungsglauben und Sozialismus baute er sich die neue Religion zusammen, „die statt des Einzelwohls das Gesamtwohl, statt der Einzelerlösung die Gesamterlösung, statt des schattenhaften, inhaltlosen Paradieses nach dem Tode das lebendige, tätige Paradies setzen wird, dasjenige, das auf Erden aufgerichtet und unterhalten wird durch die Arbeit aller, durch die Gerechtigkeit für alle und durch die Liebe unter allen".[44]) Daß solche Anschauungen mit dem „reinen Moralismus" der Kantianer und Neokritizisten nicht verträglich sind, kann natürlich dem Auge Buissons nicht entgehen. „Wenn ich mich nur noch als einen Teil des unendlichen Alls betrachten darf, in dem die Natur nach Millionen von Jahrhunderten aus der Bewegung der Dinge und aus dem Leben der Wesen gewisse Folgen zutage fördern wird, wenn ich mich nicht mehr dazu verpflichtet glaube, mit dem göttlichen Willen an Zielen, deren Sinn ich ahne, zu arbeiten, dann verliert der kategorische Imperativ viel von seiner Majestät, das muß man gestehen; sein Stachel insbesondere wird merkwürdig abgestumpft. . . . Wenn das Individuum eine dauerhafte Wirklichkeit wäre, dann

hätten seine geringsten Handlungen ihre Bedeutung; wenn es als flüchtige Erscheinung, als zufällige Eintagsbildung vorübergeht, folgen ihm seine Werke in das Nichts, und es ist sinnlos, auf sie die Strenge einer Moral anzuwenden, die das Absolute voraussetzt."[45]) Der Spiritualist von einst ist soweit gekommen, eine lobende Vorrede zu der radikalen Broschüre Moulets, in der für den Schüler das Recht auf Atheismus verlangt wird, zu schreiben.[46])

Die Spaltung der republikanischen Partei in Gemäßigte (Progressisten) und Radikale (1882) und die Niederlage der nach rechts orientierten Progressisten (1898) hatten zur Folge gehabt, daß die Radikalen, als sie ans Ruder kamen, nach links Fühlung nehmen mußten. Der Sozialismus wurde regierungsfähig. Das fand seinen Niederschlag auch in der Pädagogik, wie auch die Entwicklung Buissons zeigt. Jaurès gewann Einfluß. Auch er wußte die Bedeutung der Schule zur Verwirklichung seines Ideals zu schätzen. In seinem Buche „L'Action socialiste" behandeln nicht weniger als 21 Artikel das Verhältnis von „Sozialismus und Unterricht". Die sozialistische Beeinflussung erreichte ihren Höhepunkt, als Jaurès (mit Fournière) in die Redaktion der „Revue de l'Enseignement primaire" eintrat (seit 1905 als Nachfolger von Chauvelon und Hervé!), die 30 000 Lehrer als Abonnenten zählte. Die Moral des Sozialismus, wie sie von Jaurès und Genossen in die Schule getragen wurde, anerkannte natürlich keinen persönlichen Gott. „Selbst wenn die Gottesidee eine faßbare Form annähme, wenn Gott selbst sichtbar erstände über den Massen, so würde die erste Pflicht des Menschen sein, den Gehorsam zu verweigern und ihn wie einen Gleichgestellten zu behandeln, mit dem man diskutiert, aber

nicht wie einen Meister, dem man sich unterwirft."[47]) Jaurès will zwar „gewisse Hauptideen des Christentums" beibehalten, aber „außerhalb des eigentlichen Übernatürlichen und jeder engen Orthodoxie". Kein Wunder, daß sein glühendster Verehrer Péguy sich von ihm lossagte, als er seine atheistische Propaganda begann.[48]) Kein Wunder auch, daß der Lehrer Chauvelon eindeutig feststellte, der Sozialismus sei „integraler Atheismus".[49])

Nach wie vor ist also der Moralunterricht, weil es der Regierung so paßt, offiziell zu der unfaßbar widerspruchsvollen Situation verurteilt, daß in den Programmen Pflichten gegen Gott ausgehängt werden, um der Rechten keinen Werbungsstoff zu geben, daß in der Schulpraxis aber diese Pflichten so gut wie wirkungslos bleiben, weil Personal und Atmosphäre damit nicht im Einklang stehen. Als 1913 von konservativer Seite eine Verpflichtung der Lehrer, auch diesen Programmartikel zu lehren, behauptet worden war, hatte der damalige Unterrichtsminister Barthou erklärt: „Ich glaube, es wäre das sicherste Mittel, die Neutralität in der Schule zu verletzen, wollte man die Lehrer zu diesem Teil des Unterrichts, den man die Pflichten gegen Gott nennt, verpflichten." Gleichzeitig sagte der Minister aber auch, daß deshalb nicht an eine Beseitigung dieses Programmartikels zu denken sei.[50]) Bis jetzt sind die Pflichten gegen Gott nur in den Lehrerbildungsanstalten gestrichen.

c) Die neue Moral und der Gottesglaube.

In diesem Sinne entwickelte sich mehr und mehr der Inhalt der offiziellen Moralhandbücher. In der Vorrede

zu seinem Werke „Cours de Morale"[51]) zog Jules Payot das Fazit aus der Entwicklung, rechnete dabei mit dem liberalen Protestantismus, den Taine angenommen und Renouvier und Yves Guyau befürwortet hatten, ebenso energisch ab wie mit dem Spiritualismus der Schule Cousins. Der Szientismus der älteren Generation wirkte weiter, der Antiszientismus der jüngeren (Boutroux, Bergson) ist so weit noch nicht durchgedrungen. „Der Glaube an das Übernatürliche ist eine theoretisch nichtsbesagende Lehre (da sie der Wissenschaft und der Vernunft widerspricht), und in der Erziehung ist sie gefährlich."[52]) „Über die Natur Gottes, ja sogar über seine Existenz können wir nur unerweisbare Hypothesen aufstellen."[53]) Die Vernunft soll unser Gott sein. „Ein echter Atheist ist nur der, der nicht an ihre Kraft und ihren Triumph glaubt." (La Morale à l'Ecole. S. 206.) Demgemäß kann er als besonderes Verdienst seines Werkes den „reinen Laiencharakter" rühmen: Es ist nicht ein „einfacher Abklatsch der religiösen Moralen" (S. 10). Noch weiter ging der Schulinspektor Dufrenne, der in seinem „Nouveau cours de morale" den unverhülltesten Materialismus predigte. „Wer spricht davon, den Atheismus in der Schule zu predigen? Wir sagen nur, daß die Erklärung, welche wir von dem Weltall geben müssen, jede Idee einer Vorsehung ausschließt. Es ist nicht nutzbringend — und wir werden es nicht tun — irgendwann während des Unterrichts zu sagen, daß es keinen Gott gibt. Aber die Folge, wenn auch nicht das Ziel eben dieses Unterrichtes wird es sein, den Glauben an Gott unmöglich zu machen. . . Hinfällig ist die unmögliche Unterscheidung von Schule ohne Gott und atheistischer Schule. Hinfällig und ohnmächtig, wenn sie die moralische Einheit erhalten will.

Hinfällig und gefährlich, wenn sie nur dazu dient, am Leben zu erhalten, was man vernichten soll, was notwendig ausgerottet werden muß.[54]) Edgar Monteil behandelt das Gottesproblem in folgendem Frage- und Antwortspiel: Fr.: Gibt es einen Gott? A.: Wir wissen nichts davon. Fr.: Sie leugnen Gott? A.: Wir leugnen ihn nicht, bejahen ihn aber auch nicht. Fr.: Sie erkennen kein höheres Wesen an, das alles lenkt? A.: Warum das? . . . Das Wort Gott bedeutet nichts, will nichts sagen.[55])

Diese Bewegung war namentlich in den Kreisen, die sich um die „Revue de l'Enseignement primaire" scharten, so groß, daß Devinat sich scharf gegen diese „Flut von Atheismus" wandte. (Maxe, S. 141.)

„Was heißt für uns, Gott lehren?" fragte der französische Unterrichtsminister Viviani 1914 in der Kammer, „das heißt Toleranz lehren; das heißt sagen, daß der Gottesglauben in all seinen Erscheinungsformen nicht der Gegenstand niedriger Beschimpfungen sein darf, und zwar nicht bloß von seiten der Kinder, sondern auch von seiten der Männer, d. h. daß alle Überzeugungen geachtet werden müssen, mögen sie ihre Wurzeln im Verstand, im Gemüt oder in mehr sinnlich-ästhetischen Bedürfnissen haben."[56])

Wenn man nun auch zugeben muß, daß die Lehrbücher vielfach noch neutral und spiritualistisch im ursprünglichen Sinne sind, so beweisen unsere Ausführungen doch, daß eine Entwicklung stattgefunden hat und daß diese Entwicklung mit Riesenschritten dem Atheismus zueilt. Man hat vielfach bis in die Reihen der Radikalen hinein von dem Fiasko der Laienschule gesprochen, obwohl natürlich die offiziellen

Beschönigungen und Einschränkungen niemals lange auf sich warten ließen. Die einen meinen, daß dieses Fiasko seinen Grund hat in dem Mangel an Schutzeinrichtungen für die schulentlassene Jugend (Buisson) oder an einer konsequenten Laienmoral (Payot), andere aber sehen den Grund in der Loslösung der Moral vom Mutterboden der Religion und des Gottesglaubens. Was die einen sich als höchstes Verdienst anrechnen, Verweltlichung der Schule und der Moral, darin sehen andere, und wenn ich mich nicht täusche, bessere Deuter des Lebens, bessere Erzieher der Jugend, die Ursache unaufhaltsamen moralischen Niedergangs, weil die wichtigste pädagogische Stütze der moralischen Erziehung genommen wird, nämlich die Verankerung in einem alle Seelenkräfte in Anspruch nehmenden System des Übernatürlichen, dessen Ausgangs- und Zielpunkt Gott ist. Diese pädagogische Unzulänglichkeit in der bisherigen Methode der Laienmoral betont Professor Delvolvé in seinem schon erwähnten Buche: „Rationalismus und Tradition, Untersuchung der Wirksamkeitsbedingungen einer Laienmoral" (1910). Obwohl er ganz auf seiten des Laizismus steht, ist er doch vorurteilsfrei genug, zuzugeben, daß die Laienmoral „unter dem Druck eines politischen Bedürfnisses" abgefaßt worden ist und daher keine Erfolge zeitigen konnte. „Meine persönliche Erfahrung hat mir gezeigt, daß die Elite, die in die höheren Schulen von Paris kommt, sich der rationalen Prinzipien nur den Worten nach erinnert, die einfachsten Pflichten nur dunkel begreift und eine seltsame Fertigkeit hat, die Anekdote zu behalten und den moralischen Sinn zu vergessen." Die Schuld liegt nach ihm in dem Mangel

einer Begründung, die der religiösen Begründung analog wäre, und darin, daß man „der einfachen Aufstellung von besonderen Pflichten einen Erziehungswert zuschreibt"; es muß also eine Moralbegründung gefunden werden, die nicht Abstraktion ist, sondern als bewegende Idee etwas Konkretes hat. Das psychologische Gesetz, daß die höchste bewegende Kraft nicht den direkten Intentionen, sondern den zentralen Vorstellungen und Determinationen zukommt, hat bis jetzt nur die Religion beachtet, indem sie „die Pflicht mit dem realen Willen Gottes verknüpft und das ewige Schicksal des Individuums als Einsatz darbietet".

Das ist also das Drama der gegenwärtigen Stunde, wie der Positivist Deherme es aufrichtig gesteht: Die Moral der Theologie hatte in unsern Seelen gewirkt. Wir haben sie nicht ersetzt. Es ist uns nicht gelungen, eine Moral ohne Gott zu schaffen. Die philosophische Kritik hat eine große Leere in uns erzeugt. Und noch schärfer ging der Nationalist Barrès mit den Leistungen dieser Moral ohne Gott ins Gericht. „Die würdigen atheistischen Professoren haben bereut, die Moral, die berühmte ‚neue Moral', in den Klassen zu lehren; sie haben sich des leeren Wortgeklingels und all der Albernheiten geschämt. Ich habe es in der Kammer gesagt und ich halte es aufrecht, sie schlagen während der Moralstunde die Zeit tot, indem sie ihren Schülern erheiternde Dinge vorlesen: Charles Nodier hier, anderswo den älteren Dumas. Diese jungen Atheisten sind doch keine Schwachköpfe; sie lassen sich nicht mit leeren Worten abspeisen; sie wissen, daß sie nicht imstande sind, Kinder moralisch zu bilden. Man verstehe mich: Sie halten sich wohl für fähig, Unterricht, aber nicht eine Erziehung zu geben. Sie haben sehr recht.

Die Erziehung der Seele liegt im Jahre 1909 immer noch in Händen der Familie und des Priesters."[57])

Aber auch die Erziehung in den freien Schulen[58]) und in den gläubigen Familien ist nicht unbeeinflußt geblieben von dem Geist, der durch die weltliche Schule ins Land getragen wurde. So schreibt Albert de Mun in einem bemerkenswerten Aufsatz über „die religiöse Unwissenheit": „Unter dem Einfluß der herrschenden Ideen, besonders der offiziellen Leitung des Unterrichts, hat man sich allgemein auch in den christlichen Kreisen daran gewöhnt, die religiöse Weiterbildung als eine Sonderangelegenheit der Jugend zu betrachten, die mit den übrigen menschlichen Kenntnissen nicht in Beziehung stehe." Und er schließt seinen Aufsatz mit den schwerwiegenden Worten, mit denen auch unsere Untersuchungen ausklingen mögen: „Die christliche Gesellschaft ist bei uns von Grund auf neu aufzubauen. Heidnischer Geist hat unter verschiedenem Namen alles durchsetzt: die Salons und die Straße, die Familie und die Öffentlichkeit, die Politik und die Literatur, die Welt der Handarbeiter und die Welt der Geistesarbeiter."[59])

XVII. Die Trennung von Kirche und Staat und die Lebenskraft der religiösen Idee in der katholischen Kirche.

a) Die Ruinen des Trennungsgesetzes von 1905.

Das Konkordat von 1801 war doch im Grunde der rechtliche Ausdruck dessen, daß der französische Staat und die katholische Kirche das nämliche Kulturideal zu verwirklichen suchten. In dem Augenblick aber, wo in der dritten Republik der Radikalismus die Oberhand gewann und die revolutionären Prinzipien im Sinne einer rein weltlichen Kultur auslegte, da war es um die Kultureinheit in Frankreich geschehen. Die Auflösung des Konkordats war nur mehr eine Frage der Zeit.

Das Trennungsgesetz, das am 11. Dezember 1905 veröffentlicht wurde, heimste die Früchte ein, die die Trennung von Kirche und Schule zur Reife gebracht hatte. Der französische Gesetzgeber gefiel sich hier in der Fiktion, daß für ihn eine Kirche als religiöse Organisation mit dem Papste als Oberhaupt nicht mehr existiere. Er verbannte die katholische Kirche aus dem öffentlichen Rechte, in dem bis dahin ihre Existenz ausdrücklich anerkannt war und ihre Beziehungen zum Staate geregelt wurden. Alle Kultusanstalten, die bis dahin das für kirchliche Zwecke notwendige Vermögen erwarben, besaßen und verwalteten, wurden zertrümmert, alle Kultusbudgets in Staat, Departement und Gemeinde unterdrückt. Das Vermögen der kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten wurde den entsprechenden öffentlichen oder gemeinnützigen Anstalten überwiesen.[1]) Aber der weltliche Staat begnügte sich nicht damit zu

zerstören, er wollte nach seinem Ebenbild wieder aufbauen. Durch eigens geschaffene privatrechtliche Kultvereine, die dazu so kärglich und schikanös als möglich ausgestattet waren, sollte in die hierarchisch aufgebaute Kirche der demokratische Zeitgeist getragen, der kirchliche Organismus von innen her in Einzelkirchen auseinandergetrieben und so die Zentralgewalt allmählich beiseite geschoben werden. Dadurch, daß Pius X. das Trennungsgesetz, d. h., besser gesagt, den Geist, aus dem es geboren wurde und in dem es voraussichtlich auch durchgeführt worden wäre,[2]) verurteilte, dadurch, daß er speziell die Kultvereine verwarf, gingen die Wohnungen der Bischöfe und der Geistlichkeit und die Seminargebäude in die Hände des Staates, der Departements oder der Gemeinde über. Das Vermögen der bisherigen Kultusanstalten fiel den örtlichen Wohltätigkeitsanstalten zu. Die Kirche war also nicht bloß rechtlos, sondern auch mittellos geworden. Geblieben war ihr von all dem, was sie vor der Trennung besessen hatte, nur „der Genuß ohne Rechtstitel" an den Gebäuden, die bis dahin dem katholischen Kultus dienten. Nach einigen Schwankungen hat die Rechtsprechung festgestellt, daß dieser Genuß der Gläubigen und des Kultusdieners jeden andern Genuß ausschließt und daß der von seiten vereinzelter „katholischer" Kultvereine geltend gemachte Rechtsanspruch zugunsten der „Okkupanten ohne Rechtstitel" aufgegeben werden muß.[3]) Wir haben es also mit „einer Art immerwährenden Kultgerechtigkeit" zu tun, die auf dem Gemeindeeigentum lastet. Die Kirchen bleiben res extra commercium, können aber unter bestimmten Voraussetzungen durch Dekret ihrer Kultbestimmung entzogen werden.[4])

Dieses Gebrauchsrecht und die Opferfreudigkeit des

Klerus und einer kleinen Anzahl Laien haben es ermöglicht, daß die alten Kultverhältnisse im großen und ganzen aufrechterhalten werden konnten. So ist es auch zu erklären, daß die ungeheuerliche Staatsaktion, die der offizielle Atheismus durchzuführen den Mut fand, ohne bemerkenswerte Erschütterungen vor sich gegangen ist. Die Fassade ist geblieben. Aber die entsetzlichen materiellen Schwierigkeiten, mit denen die meisten Diözesen kämpfen müssen, sehen die wenigsten. Man lebt von der Hand in den Mund. Niemand weiß, was das folgende Jahr an freiwilligen Gaben bringen wird. Niemand weiß, ob nicht über kurz oder lang eine noch radikalere Partei ans Ruder kommt und den Gemeinden den Nießbrauch der Kirchen „ohne Rechtstitel" nimmt. Um diesem Zustand der Rechtsunsicherheit zu begegnen, bilden sich da und dort „Immobiliengesellschaften", die Kirchen bauen und sie dem Klerus vermieten. Aber endgültig wird diese Lage, die namentlich auch den theologischen Nachwuchs zurückgehen ließ, erst in dem Augenblicke schwinden, wo die Katholiken wieder in den Besitz ihrer Kirchen kommen und die Kultusgemeinden die Fähigkeit erlangen, Stiftungsvermögen anzusammeln. Wie das geschehen wird, läßt sich nicht voraussagen; daß es aber nicht bloß im Staatskirchenrecht, sondern auch im Trennungsrecht ohne Verletzung kanonischer Grundsätze möglich ist, beweist Nordamerika.[5])

b) Die Reorganisation des Kultus, der Finanzen und der Ämterbesetzung.[6])

Das wichtigste, was die Kirche bei der zwangsweisen Entstaatlichung gewonnen hat, ist die Freiheit. Die Kirche ist ganz und gar auf sich selbst gestellt, sie wird also — und das ist eine weittragende Wirkung der Tren-

nung — in allen Fragen kirchlicher Organisation und Verwaltung ausschließlich die Grundsätze des kanonischen Rechtes zur Durchführung bringen können. Bei all den Reorganisationsversuchen, die wir im folgenden mehr andeuten als ausführen können, wird als Folge dieser anderen Orientierung eine unverkennbare Spiritualisierung und Zentralisierung zutage treten.

Nach der Trennung wurde sofort der Wiederaufbauplan in drei Plenarversammlungen des Episkopats festgelegt. Da die Verhandlungen nicht öffentlich waren, kann man nur aus dem, was in der Praxis geschehen ist, das Resultat der Beratungen feststellen. Folgende Grundsätze allgemeinster Natur, die selbstverständlich erscheinen, mußten inmitten der verzweifelten Lage, wo auch in kirchlichen Kreisen oft gegenteilige Ansichten laut wurden, erst wieder neu erarbeitet werden:

1. Der Kultus muß um jeden Preis in dem Umfang, wo und solange es notwendig ist, aufrecht erhalten werden.
2. Der Kultus muß nach wie vor eine öffentliche, abgabenfreie Veranstaltung bleiben, wie es auch das Trennungsgesetz für den Fall, daß die alten Kultgebäude benutzt werden, vorschreibt.

Der Versuch des kirchenfeindlichen Gesetzgebers, den Laien mehr Einfluß in der Kirche zu verschaffen, ist fehlgeschlagen. Ja, man kann behaupten, daß das Laienelement, verkörpert im Staate, vor der Trennung in Kult-, Finanz- und Besetzungsfragen viel mehr Einfluß besaß. Denn das Staatskirchenrecht bot Handhaben genug, das Gute zu verhindern und das Schlimme nicht zu beseitigen. Im Regime der Trennung bleibt die Beteiligung der Laien an der Temporalienverwaltung bestehen, entspricht aber genau den Bestimmungen des kano-

nischen Rechts (Con. Trid. sess. 22, cap. 9). Die an Stelle der konkordatären Anstalten entstandenen Organisationen bilden keinen geschlossenen, selbständigen Körper und besitzen keine juristische Persönlichkeit. Wie in Amerika „lehnen sie die Verbindung mit dem bürgerlichen Recht ab", um im Bischof ihre einzige maßgebende Autorität zu sehen. Dieser lädt Priester und Laien, die ihm in jeder Beziehung sachkundig und zuverlässig erscheinen, ein, mit ihm an der Reorganisation der Diözese zu arbeiten. Zentralkomitee, Diözesansekretariat oder ähnliche Namen bestehen für diese neuen Aktionszentren. Je nach dem Stand der Diözese, je nach Initiative und Weitblick des Bischofs, je nach Zahl und Fähigkeit der verfügbaren Kräfte sollen hier in den verschiedenen Abteilungen die Religion und ihre Bedürfnisse in Theorie und Praxis, der freie Unterricht, die sozialen Probleme, die Presse usw. studiert und in jeder Weise gefördert werden. Daneben entstanden noch Bezirks-, Kantonal- und Pfarrausschüsse bzw. Pfarräte, die z. B. in Paris schon seit 1903 auf Grund des Vereinsgesetzes von 1901 geplant waren. Der Bischof ernennt die vom Pfarrer vorgeschlagenen Laien, in den meisten Fällen die früheren Fabrikmitglieder. Auch sie haben nur beratende, keine beschließende Stimme; auch sie stehen untereinander in keinem rechtlichen Verhältnis, damit die weltlichen Gerichte nicht angerufen werden können. „Sie geben einen Rat, üben eine Kontrolle aus, gewähren eine moralische Stütze. Sie sind dem Bischof eine Garantie, daß in der Pfarrei alles ordnungsgemäß zugeht" (Erzbischof Mignot von Albi).[7])

Dank der erlangten Freiheit konnte der Kultus endlich den tatsächlichen Bedürfnissen angepaßt werden. In Konkordatszeiten war das ja fast unmöglich. Da

mußte ein Gesetz erlassen werden, sollte eine neue Pfarrei erstehen. Ein Dekret war zur Errichtung einer Hilfskapelle notwendig. Keine Macht der Erde aber konnte es erreichen, daß eine mittellose Kirchenfabrik von einer reichen unterstützt wurde. In Paris z. B. war und ist das Kirchenelend geradezu entsetzlich (16 Pfarreien über 50000 Seelen!). Es ist nicht übertrieben, wenn behauptet wird, daß von diesen Katholiken „neun Zehntel zur Welt kamen, durchs Leben und in den Tod gingen, ohne daß je religiöser Beistand an sie gelangt wäre, mag der Eifer des Pfarrers und seiner Vikare noch so groß sein",[8]) wenn geklagt wird, daß „diese Stadtteile, die doch vor unserer Tür liegen, in religiöser Hinsicht fast ebenso verlassen sind wie die unzivilisierten Länder in der Ferne, in die die Missionäre noch nicht in genügender Anzahl eindringen konnten." Trotz der rapid wachsenden Bevölkerungsziffer war es eben in den meisten Fällen nicht möglich gewesen, den zu eng gewordenen Konkordatsrahmen zu erweitern. Kann man sich da wundern, daß die Masse ihn zerbrochen und der Kirche den Rücken gekehrt hat? Die Ausschaltung des konkordatären Verwaltungs- und Verordnungsweges hat hier äußerst segensreich gewirkt. Um diesen himmelschreienden Mißständen abzuhelfen, hat sich in Paris unter dem Vorsitze des Erzbischofs Amette ein Verein zur Errichtung von Hilfskapellen gebildet. Seit 1907 wurden aus privaten Mitteln ungefähr 15 neue Pfarreien und Hilfskapellen eröffnet. Weitere 50 werden gefordert. Und so arbeitet man überall an der Erneuerung der konkordatären Kultverhältnisse. Gemeinden, in denen das religiöse Leben erloschen ist, verlieren das Recht auf religiösen Kultus. Kleine Pfarreien werden oft zu einer zusammengelegt, namentlich auf dem Lande.

Man dachte auch vielfach daran, im Landklerus das gemeinsame Leben einzuführen, zwei oder drei Priester zusammenwohnen zu lassen und ihnen vier oder fünf kleine Pfarreien anzuvertrauen. Dieses System hätte nicht bloß finanzielle, sondern namentlich auch ideelle Vorzüge. Anregung, Austausch der Erfahrungen, eine gemeinsame Bibliothek könnten in manchem Falle vor Erstarrung und Mechanisierung bewahren. In armen Diözesen wurden vielfach „Missionszentren" gegründet, um den religiösen Bedürfnissen Rechnung tragen zu können.[9])

Die wichtigste Aufgabe, die den neugeschaffenen Kultorganisationen obliegt, ist die **Beschaffung der Mittel**, die vor der Trennung durch die Kultusbudgets zu kirchlichen Zwecken bereitgestellt oder aus den Zinsen des Kirchenvermögens genommen worden sind. Diese Aufgabe ist mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden, da der größte Teil der Bevölkerung nur zu oft „entweder die Bezahlung von freiwilligen Kultbeiträgen ganz ablehnt oder sie nur in einem Maße ausführt, die in gar keinem Verhältnis steht zu ihrem Vermögen und zu der zu lindernden Not". (Bischof von Nizza.)

Jede individuelle Besteuerung sowie jede Besteuerung der einzelnen Kulthandlung war vom Episkopat von vorneherein abgelehnt, jedoch eine Pfarrbesteuerung, die jeder Pfarrei den ihr zufallenden Anteil am Diözesanbudget auflegen würde, empfohlen worden. Die Abführung eines der Finanzkraft der Pfarrei entsprechenden Betrags an die Diözesankasse war notwendig, da nach Beschluß des Gesamtepiskopats die Besoldung des Klerus Sache der Diözese ist. Man wollte so verhindern, daß die Gehälter, die bei einer Dezentralisation ungeheuren Schwankungen ausgesetzt wären, unter ein Minimum heruntergingen,[10]) daß

überhaupt ganz arme, aber religiöse Gemeinden des Kultus beraubt würden. Unterstützt von sogenannten Kontrollkommissionen (verschiedene andere Namen bestehen noch dafür), bestimmen die Bischöfe die Gesamtsumme, die zur Besoldung der Diözesangeistlichkeit nötig ist, und meist auch den Beitrag, den jede Pfarrei hiefür zu leisten hat. Diese deckt die finanziellen Anforderungen, die von der Diözese an sie gestellt werden, durch den Kultpfennig (Subskriptionsmodus). Stundungen und Herabsetzungen auf begründeten Antrag sind natürlich möglich. Aus den Mitteln, die der so zentralisierte Kultpfennig liefert, besolden die Bischöfe ihre Geistlichen, unterhalten ihre Seminare und bestreiten all ihre sonstigen Ausgaben. Da es aber auch sehr arme Diözesen gibt (z. B. Tarbes in den Pyrenäen, Tarentaise in den Alpen), wurde noch eine Interdiözesankasse ins Leben gerufen, in die die besser gestellten Sprengel 5 Prozent ihrer Einnahmen abführen müssen.

Aufgabe der einzelnen Pfarreien ist es, den oder die Geistlichen unterzubringen, die Kultgebäude zu versichern und teilweise zu erhalten und die größeren und kleineren Ausgaben, die der Unterhalt des eigentlichen Kultus (Küster, Orgelspiel, Beleuchtung, Brot und Wein) notwendig macht, zu decken. Die erforderlichen Summen müssen aufgebracht werden entweder wieder durch Subskriptionen oder durch Kollekten, Klingelbeutel, Opferstock, Stuhlgebühren usw. Die Verantwortung trägt der Pfarrer. Er wird nur beraten und in der Arbeit unterstützt von dem Pfarrat. Handelt es sich um den Erwerb von Kirchenvermögen, so kann dies der Pfarrer persönlich tun. Schenkungen oder Vermächtnisse können nur ihm persönlich gemacht werden, alles gelangt nach seinem Tode in die Hände seiner gesetzlichen Erben. Es ist also nicht sicher, ob der Kult

weiter den Genuß davon hat. Auch Meßstiftungen müssen dem Pfarrer persönlich übergeben werden. Bei Nichtausführung der stiftungsgemäßen Lasten seitens des Pfarrers oder seiner Erben kann ein Rückforderungsprozeß angestrengt werden.[11]) (Art. 953 des Code civil.)

Zwei Arten von Strafbestimmungen (Sanktionen) sind vorgesehen: Eine, die die Pfarrei, und eine andere, die das Individuum treffen kann. Eine Pfarrei, die in anerkannt unzulänglicher Weise zum Kultpfennig beigesteuert hat, kann zur Filiale herabgedrückt oder ganz ohne Seelsorge gelassen werden. Individuen, die sich weigern, irgendwelchen Beitrag zum Kultpfennig zu liefern, obwohl sie es können, laufen Gefahr, das Recht auf jede äußerliche Feierlichkeit beim Empfang der Sakramente und Tröstungen der Religion zu verlieren. Hie und da läßt man auch wohl eine Erhöhung der Kasualien (Stolgebühren) eintreten.

Wie bei der Reorganisation des Kultus und der Finanzen, so war auch bei der Ämterbesetzung die neugewonnene Freiheit Ausgangspunkt und gestaltende Kraft der Neuordnung. Es ist männiglich bekannt, wie sehr der konkordatäre Staat geneigt ist, mit Hilfe der ihm zugestandenen Rechte bei der Besetzung der kirchlichen Ämter seine Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. In dem Maße als der französische Staat sich zum Vorkämpfer eines neuen, dem christlichen entgegengesetzten Kulturideals machte, mußten diese Ziele immer schärfer und unverhüllter hervortreten. Man bedenke: Männer wie Combes und Clémenceau hatten das Recht, bei der Besetzung der Bischofsstühle ein gewichtiges Wort mitzureden! „Sein (des Staates) wichtigstes Aktionsmittel (um sich in die kirchlichen Angelegenheiten einzumischen) ist das Recht, die

Bischöfe zu ernennen . . . Er vermeidet es, hervorragende, unternehmungslustige, energische Geistliche zu ernennen. Da sie unabsetzbar sind, würden sie, sobald sie einmal im Amte wären, ihm zuviel Verlegenheiten bereiten."[12]) Pastoraler Eifer, soziale Initiative, organisatorische Fähigkeiten, Erfolge auf irgend einem Gebiete der Seelsorge: all das waren für den Laienstaat ebensoviele Gründe, den Kandidaten nicht anzunehmen. Seit der Trennung von Kirche und Staat ist dieser wesensfremde Einfluß endgültig ausgeschaltet, und man darf die Hoffnung hegen, daß bei der Ämterbesetzung fortan die berufliche Tüchtigkeit, über die in diesem Falle nur die kirchlichen Obern zu urteilen imstande sind, allein maßgebend sein wird. Die Bischofsstühle werden nach einem eigenen, der Kurie tatsächlich volle Freiheit der Entschließung gewährenden Verfahren besetzt.[13]) Die Ernennung der Pfarrer ist völlig in die Hände der Bischöfe gegeben.

c) Die Reorganisation der Seminare und die Frage des theologischen Nachwuchses.

Mit der Ablehnung der Kultvereine waren auch die Seminare (Gebäude samt Mobiliar) in den Besitz des Staates oder der Gemeinden übergegangen. In einem Zirkular vom 7. Dezember 1906 hatte der Kultusminister bestimmt, daß die „Großen Seminare" (Klerikalseminare) als gewöhnliche Privatunterrichtsanstalten der Theologie und verwandter Wissenschaften weiterbestehen könnten. (Gemäß Gesetz vom 12. Juli 1875 und 18. März 1880 betr. Hochschulunterricht.) Sofort machten sich die Bischöfe mit bewundernswertem Eifer an die Rekonstruktion, zu der doch so ziemlich alles fehlte. Zunächst schufen sie sich ein Organisationszentrum in dem „Bund der Großen

Seminare", der überall mit Rat und Tat eingriff und die leitenden Persönlichkeiten in jährlichen Kongressen zu fruchtbarem Austausch von Erfahrungen und Ideen zusammenführte.[14]) Dem einen gelang das Werk früher, dem anderen später, dem einen mit vielen, dem andern mit weniger Unzuträglichkeiten. Saint Sulpice in Paris, das schon am 7. Jan. 1907 als „theologische Fakultät" wieder eröffnet werden konnte, mußte wie manche andere in zwei Hälften zerlegt, das „Große Seminar" der Diözese Tarentaise aufgehoben, die von Sens und Troyes, ebenso wie die von Annecy und Saint-Jean de Maurienne mußten vereinigt werden. Eine Zusammenlegung der 84 (!) „Großen Seminare" mit ihren oft minderwertigen Lehrkräften, ihrer gähnenden Leere und ihrer wenig anregenden Atmosphäre war schon vor der Trennung vielfach in Erwägung gezogen worden. Wer aber glaubte, daß die Not der Zeit jetzt einen Zusammenschluß in größerem Maßstabe herbeiführen würde, sah sich enttäuscht.[15]) Ähnlich erging es den sogenannten „Kleinen Seminaren" (bischöfliche Gymnasien mit Konvikten), deren es in den meisten Diözesen mehrere gab. Gemäß Gesetz vom 15. März 1850 Titel III konnten sie als Privatgymnasien weiterbestehen; doch sind bis jetzt zirka zwanzig noch nicht wieder eröffnet, andere mußten zusammengeworfen, wieder andere geteilt und verschiedenen Anstalten zugewiesen werden.

Doch all dies war bedeutungslos für die, welche die viel schmerzlichere Tatsache konstatieren mußten, daß infolge der Trennung von Kirche und Staat „die kleinen Seminare in eine Krisis der Rekrutierung eingetreten sind", daß „der priesterliche Beruf nicht mehr die nämliche Anziehungskraft wie ehemals ausübt". (Bischof Dadolle von Dijon.) Die Durchschnittsfrequenz der kleinen

Seminare betrug vor der Trennung 28—29 000 Schüler. 1907 sank die Besuchsziffer auf 8—9000. Doch man ließ sich auch dadurch nicht entmutigen; man wußte ja zunächst, daß diejenigen, die trotz der Not der Zeit den Priesterberuf ergriffen haben und immer noch ergreifen, durch die Qualität manches ersetzen können. Es galt aber doch, den tieferliegenden Ursachen nachzuspüren. Bei weitem der größte Teil der französischen Geistlichkeit entstammt den niederen Klassen. Nun sind aber die Franzosen alle, insbesondere die Bauern und Handwerker, Realisten. Im Schatten des Konkordats hatte das Priestertum sein Ansehen und seine Zugkraft bewahrt. Der Geistliche war eine Art Staatsbeamter und sicher, wenn auch nicht glänzend,[16]) versorgt. In dem Augenblick, wo der Staat seinen Arm von der Kirche zurückzog, mußten all die Eltern, bei denen irdische Motive vorwalteten, sich weigern oder doch starke Bedenken tragen, ihre Söhne einem Berufe zuzuführen, der voraussichtlich seinen Mann nicht mehr ernähren kann. Daß aber eine solch große Anzahl Eltern so „kalkulierten", das kam nicht von ungefähr. Wie beim Kultpfennig so zeigte es sich auch hier, daß die große Masse des Volkes zur Religion kein lebendiges Verhältnis mehr hatte. Wer also das Übel nicht verkleistern, sondern mit der Wurzel ausrotten wollte, der mußte die Geschichte des Verhältnisses von Klerus und Volk im 19. Jahrhundert studieren, der mußte die Psychologie der priesterlichen Arbeit und die Genesis der religiösen Gleichgültigkeit durchschauen, Probleme, auf die wir in anderem Zusammenhang zu sprechen kommen.

Zunächst wurde die praktisch-organisatorische Seite der Frage ins Auge gefaßt. In den meisten Diözesen entstanden Vereine (Oeuvres des Vocations et des Semi-

naires), die sich das Ziel setzten, durch Gebet und Propaganda in jugendlichen Seelen den Priesterberuf zu wecken und zu pflegen, Stipendien und Kapitalien zur Unterhaltung der Seminare zu sammeln usw. Sie haben sich zu gegenseitiger Hilfe zusammengeschlossen in der „Fédération nationale des Oeuvres des Vocations et des Seminaires". Das Organ dieses Verbandes ist „Le Recrutement sacerdotal", eine gutgeleitete Zeitschrift, die durch Sammlung und Bekanntmachung des einschlägigen Materials ein systematisches Studium der Frage ermöglicht und wertvolle praktische Anregungen gibt.

An den „Großen Seminaren" wurden besondere Anstalten getroffen, um dem drohenden Übel zu begegnen. In manchen Diözesen bestehen jetzt zum Beispiel Einrichtungen, um Jünglinge und Männer in einer ihren besonderen Verhältnissen entsprechenden Weise vorbereiten zu können. (Oeuvres des Vocations tardives.) „Wir haben zehn Spätberufene, die eine Abteilung von ganz besonderem Charakter bilden," schreibt Bischof Gibier von Versailles. „Um die Seminare wieder zu füllen,"[17]) hat man ferner begonnen, die jugendliche Werbekraft der Konviktoristen und Seminaristen auszunutzen. In Ferienkolonien, Patronagen und Kinderhorten sollen diese Fühlung gewinnen mit der Jugend und indirekt mit dem Volk, zunächst, um der Verwahrlosung und der Not zu steuern und so zeitig die Notwendigkeit der sozialen Orientierung zu erkennen, dann aber auch, um das Wort Gottes in die Herzen zu pflanzen und durch das Beispiel hingebender Liebe Sehnsucht nach dem priesterlichen Apostolat zu wecken. „Ich bewundere die Mannhaftigkeit, mit der er (der französische Katholizismus) sich heute bemüht, den Gefahren vorzubeugen, die ihn in seinem Nachwuchs und in der Vorberei-

tung zu seinem künftigen Priestertum bedrohen," schrieb ein Protestant.[18])

All diese Bemühungen wurden denn auch sichtlich von Erfolg begleitet. Zwar zählte man einige Jahre nach der Trennung in 78 Seminarien im ganzen nur 6530 Priesteramtskandidaten; davon waren 5700 in den Seminarien anwesend und 830 unter der Fahne. Demnach war der Bestand gegenüber dem von 1905 um die Hälfte gesunken und sank auch noch einige Jahre da und dort weiter. Aber das sichtliche Wachsen der „Kleinen Seminare" versprach für die Zukunft eine sehr bedeutende Hebung der Frequenzziffern. Von dem damaligen Priestermangel gab folgende Mitteilung einen Begriff: „Wir haben mehr als fünfzig Pfarreien, die einen oder zwei Vikare haben müßten und die von einem überlasteten Pfarrer verwaltet werden. Gegen zwanzig Pfarreien, die nur einen oder zwei Vikare haben, könnten fünf oder sechs brauchen. Wir errichten in verschiedenen Gegenden neue, unbedingt notwendige Kultstätten. Wo sollen wir Priester hernehmen, die Kapellen und Kirchen zu verwalten? Auf dem Lande haben fast alle unsere Pfarrer zwei, drei und sogar vier Pfarreien." (Bischof Gibier von Versailles.) Diese Verhältnisse haben sich in den allerletzten Jahren vor dem Krieg gebessert. Seitdem aber so viele der besten auf dem Schlachtfeld gefallen sind (3000, in der Diözese Arras z. B. 65), hat sich die Priesternot erneut verschärft. Der Bischof von Nizza hat von 1914—1922 nur 16 Kandidaten geweiht. In der Diözese La Rochelle sind 226 Pfarreien ohne Priester. Anderswo ist der Nachwuchs besser. So z. B. in Paris (376), Angers (150), Lille (200), Rennes (193), Lyon (350), Nantes (150).[19])

d) Ansätze zur Umbildung der geistigen Art und der Arbeitsmethoden.

Die Trennung von Kirche und Staat hat also, indem sie vielerorts den Mangel an Opferkraft in Sachen des Kultpfennigs offenbarte und indem sie den theologischen Nachwuchs gefährdete, wohl auch dem harmlosesten Optimismus statistisch zur Erkenntnis verholfen, daß das Wort von den 35 000 000 Katholiken eine Illusion und dazu noch eine recht gefährliche ist. Voller Schrecken legte man sich jetzt plötzlich an allen Ecken und Enden die Frage vor, „welche Reihe von Fehlern den Abgrund gegraben haben", der sich in Konkordatszeiten zwischen Klerus und Volk aufgetan hat. Wie konnte diese unbegreifliche Gleichgültigkeit entstehen, die eine offensichtlich antikatholische Gesetzgebung teilnahmslos über sich ergehen ließ? Die Gewissen regten sich. Der geschärfte Blick wandte sich zurück zur Kritik der verflossenen Zeiten, des konkordatären Geistes, der konkordatären Methoden.

Nicht das Konkordat an sich trug die größte Schuld, sondern das in ihm fortwirkende Staatskirchentum; es hatte — zu der Erkenntnis kommen nun immer weitere Kreise — die geistlichen und weltlichen Dinge zu scharf geschieden und dadurch in erster Linie dazu beigetragen, den Abgrund zwischen Klerus und Volk zu graben. Indem es die irdischen Dinge theoretisch scharf von den Heilsinteressen schied, legte es dem Klerus nahe, sie aus seiner Interessensphäre auszuschließen. Diese Folgerungen wurden in den Seminaren gezogen, wo man die zukünftigen Priester belehrte, daß „ihr Platz am Altar, auf der Kanzel, im Beichtstuhl, bei den Kranken und sonst nirgends sei". Die öffentliche Meinung rief

ihnen zu, in der Sakristei zu bleiben, und der Staat wachte an den Kirchentüren, um ihnen das Hinaustreten zu verwehren. Im 17. Jahrhundert, wo es galt, „eine treue, friedliche, von keinem Wolf bedrohte Herde zu weiden", da mochte dieses mehr passive Priesterideal, dem, nebenbei bemerkt, gerade in Frankreich zu jeder Zeit starke Priesterseelen in mehr oder weniger großer Anzahl durch höchste Aktivität widersprachen, nicht allzuviel schaden. Anders aber wurde es, als im 18. Jahrhundert die Philosophen in den oberen Schichten und im 19. Jahrhundert die Sozialreformer und Romanschriftsteller (wie Sue, Sand)[20]) in den breiteren Volksschichten ihre revolutionierende Tätigkeit begannen. Da mußte es verhängnisvoll werden, wenn der Priester sich zur Rolle des Kultverwalters herabwürdigen ließ und die Gläubigen infolgedessen dazu neigen konnten, die Religion als „eine Gesamtheit von Kultpraktiken" aufzufassen, „die jeder mehr oder weniger zahlreich zu seinen andern Gewohnheiten hinzufügen könne, ohne daß dieses für sein öffentliches oder privates Leben Folgen nach sich ziehen müsse".[21]) Zwar hatten die Priesterverfolgungen der Revolution das Volk der Geistlichkeit wieder etwas näher gebracht, aber schon war in dem Konkordat von 1801 der alte gallikanische Geist wieder erstanden. Unter der rauhen Hand des Korsen wurden die gallikanischen Artikel zu ebensoviel Waffen, die seinen eigensüchtigen Zwecken dienen mußten. Die Geistlichkeit war ihm nie etwas anderes denn eine Art Seelenpolizei. Dort, wohin der Arm der weltlichen Macht nicht reichte, sollte sie den Imperialismus stützen und nebenbei auch die Religion als staatserhaltende Macht pflegen. Alles Neue, Ungewohnte, Selbständige sollte sie unterlassen; es könnte ja ihren Einfluß über diesen so eng als

möglich gezogenen Kreis hinaus erhöhen, es könnte Bewegung in die Massen bringen, und das würde dem Staate gefährlich werden. Ein „sozialer" Abbé wäre dem politisch denkenden Imperator ebensosehr ein Dorn im Auge gewesen, wie es bei Männern der religiösen Tat (z. B. Eymeri und Hémon) wirklich der Fall war.[22]) So wurde mit dem napoleonischen Konkordat der Priester zum Beamten, der vom Staate lebte und nicht zuletzt dem Staate diente. Kein Wunder, daß er in Frankreich, dem klassischen Lande der Beamtenplage und des Beamtenhasses, seine Beliebtheit mehr und mehr einbüßte. Er genoß vielleicht den Respekt des Staatsbeamten, im übrigen aber hielt man sich mißtrauisch von ihm fern. Wie oft mag wohl in den Augen der gedankenlosen Menge namentlich auf dem Lande das Wirken des in seiner Sakristei eingeschlossenen Geistlichen seinen Sinn verloren haben, sein Gehalt in Zeiten realistischer Demokratie als „weniger wohlverdient angesehen worden sein als das des Briefträgers oder des Straßenwärters".

Wenn er sich dann gar noch vornehm abschloß, aristokratische Manieren annahm, nur mit dem Adel verkehrte und monarchistische Politik trieb, dann durfte man sich nicht wundern, wenn er als der natürliche Verbündete der Mächtigen und Reichen, als Verteidiger der Privilegien, als Gefangener einer Kaste und Partei angesehen und gemieden, wenn nicht gar gehaßt wurde.[23]) „Der französische Klerus, der durch seine Bildung und sein würdiges Leben den Klerus gar vieler Länder überragt, übt auf sein Land einen viel geringeren Einfluß aus als seine deutschen, belgischen und amerikanischen Amtsbrüder. Warum? Weil er eine Welt und sozusagen eine Kaste für sich bildet, anstatt sich in den breiten Strom des Volkes zu

stellen. Daher läßt ihn die Nation auch abseits liegen." (Bischof Gibier von Versailles.) „Wir haben diesen Priestertypus gekannt, den Erben der Gewohnheiten verflossener Jahrhunderte; er war achtenswert in der Würde, mit der er sich umgab; doch war es sein Ideal, während des ganzen Lebens Seminarist zu bleiben, d. h. in seiner Zelle zu leben, zu bestimmter Stunde die vorgeschriebenen Andachtsübungen zu verrichten, überhaupt pünktlich die Funktionen des heiligen Dienstes zu erfüllen. Er nahm jeden liebevoll auf, der sich ihm nahte, aber er kam nicht eher, als bis man seine Hilfe in Anspruch nahm. Er floh den Umgang mit der Welt . . ." (Msgr. Péchenard, Rektor des katholischen Instituts in Paris, später Bischof von Soissons.) „Er (der französische Klerus) hat am Altar und auf der Kanzel den Geist passiven Gehorsams, der ihm von den früheren Zeiten überliefert worden ist, unterhalten. Bewundernswert im Katechismusunterricht und in der Verwaltung der Sakramente hat er doch niemals die Tugenden des öffentlichen Lebens gelehrt; der Kampf hat ihn niemals gereizt. Sein Beispiel und seine Predigt haben ebenso passive Schüler geschaffen. Diese wissen nichts von der öffentlichen Verteidigung der Prinzipien. Aus Heiligen am Fuße der Altäre werden sie zu Feiglingen vor der Wahlurne." (Erzbischof Ireland von St. Paul in Nordamerika, ein guter Kenner der französischen Verhältnisse.) „Wir verlangen von ihnen Männer und sie schicken uns Chorknaben," hatte Msgr. d'Hulst einst geklagt.

In dieses Halbdunkel geruhsamen Konkordatsgeistes, in dieses „schöngeistige Seelenchristentum" leuchtete es blitzartig hinein, als die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde. Unbarmherzig deckte sie die Schäden und

Versäumnisse der abgelaufenen Zeit auf. Aber nicht bloß das. Sie barg in ihrem Schoße auch gar wirksame Heilmittel. „Wenn die Kultvereine nicht in die Tat umgesetzt werden, wird der Bruch mit den Verirrungen des Zuhausebleibens (errements casaniers) sich von selbst vollziehen.“ Diese Worte Laudes (vgl. S. 512) scheinen in Erfüllung zu gehen.

Die Trennung von Kirche und Staat beraubte die Kirche und damit auch alle ihre Diener des größten Teils ihrer Einkünfte. Soweit diese kein oder nicht viel Privatvermögen hatten, waren und sind sie noch immer nur zu oft der Not ausgesetzt. Jedenfalls müssen sich alle mehr oder weniger große Entbehrungen auferlegen. Sie beraubte ferner die Bischöfe ihrer Paläste und die Pfarrer ihrer Pfarrhäuser. Als eine reiche Familie dem Erzbischof von Aix ein vornehmes Haus anbot, lehnte er es ab mit der Begründung, daß es ihm nicht anstehe, in einem prächtigen Hause zu wohnen, während seine auf die Straße gesetzten Priester gezwungen seien, einen dritten Stock oder sonst eine ärmliche Wohnung zu suchen. Der Bischof von Digne hatte im Jahre 1910 für sich und seine alte Dienerin nur 600 Fr. für die Nahrung auszugeben. Alle fanden sich also unvermittelt Seite an Seite mit dem Volke, und die, die es noch nicht verstanden, mußten jetzt wohl oder übel lernen, mit ihm zu verkehren. Die Bischofs- und Priesterwohnungen, mitten im Volke aufgeschlagen, werden so ganz von selbst zu Settlements, zu Herden der Annäherung und Verständigung. Dazu kommt, daß seit 1906 die Theologiestudierenden auch in der Kaserne Seite an Seite mit dem Volke leben müssen.

Diese soziale Umschichtung wird durch die neue Finanzorganisation noch gefördert. Der Ertrag des Kultpfennigs

und der sonstigen freiwilligen Kultbeiträge ist heute von wesentlicher Bedeutung und hängt gar häufig ab von der Innigkeit der persönlichen Beziehungen. Für eine Übergangszeit kann dies von nicht zu unterschätzendem Werte sein, indem auch die abgeschlossensten und rückständigsten Geister gezwungen werden, den Weg zum Volke gehen zu lernen. Der häufigere Verkehr aber wird größere Einsicht in seine Vorzüge und Schwächen und damit die Möglichkeit tiefergehender Wirksamkeit schaffen. „Indem der Priester das Volk besucht und seine Pfarrkinder sprechen hört, lernt er ja erst ihre seelischen Bedürfnisse kennen." (Bischof Gibier.) Der Einblick in die geistige Not eines vom Materialismus durchseuchten Volkes muß auch die größte Passivität aufrütteln; und eine von der Liebe zum Volke getragene religiöse Arbeit am Volke wird dann die reifste Frucht all dieser Wandlungen sein.

Das Volk aber, bei dem die Religion nur zu oft eine Personenfrage ist, wird zu dem ihm so nahe gerückten Geistlichen, der mit dem Glorienschein der Armut, Entsagung und Vollkommenheit geschmückt ist, bald wieder größeres Vertrauen gewinnen. Was muß es empfinden, wenn es sieht, daß z. B. in der Diözese Moulins (Bourbonnais) sich mehr als fünfzig seiner Seelenhirten jetzt nur Sonntags Fleisch und Wein erlauben können wie die ärmsten unter ihnen? Wir wundern uns also nicht, wenn einige Bischöfe (Agen, Beauvais usw.) konstatieren, daß „die Trennung von Kirche und Staat die rein religiösen Verhältnisse eher gebessert habe".

Was nun die Trennung von Kirche und Staat im ganzen Lande mehr oder weniger automatisch bewirkt hat, das wird von vielen mit voller Einsicht in Tragweite und Notwendigkeit ihres Tuns als Aufgabe

und Pflicht der neuen Zeit ausgesprochen und in die Tat umzusetzen gesucht. Bang erinnert man sich der Toten und ihrer im Winde verhallten Worte. „Die Religion wird nur dann das erste Interesse des Volkes sein, wenn das Interesse am Volke das Gesetz der Geistlichen ist.“ (Erzbischof de Boisgelin, † 1803.) „Von nun an hat der Heilige Stuhl mit dem Volke zu verhandeln, und deshalb müssen seine Bischöfe täglich in enge persönliche Beziehungen zum Volke treten.“ (Kardinal Manning.) „Wenn die Völker sich von den Hirten zurückziehen, dann müssen die Hirten den Völkern nacheilen.“ (Leo XIII.) Die Vorkämpfer des sozialen Gedankens mahnen mit erneuter Eindringlichkeit: „Nur auf dem sozialen Gebiet kann der Klerus noch mit Gewinn eingreifen. Im Regime der Trennung ist — abgesehen vom Apostolat — hier mehr und mehr sein eigentliches Arbeitsfeld.“ (Albert de Mun, Figaro 1. Juni 1910.)

Bischöfe in wachsender Anzahl erkennen und bekennen ihre Aufgabe, sich und andere loszureißen von den Ketten des Herkommens, das Feld des nichtkultischen Apostolats weiter zu stecken und intensiver zu beackern. „Die Arbeit ist immer dieselbe, und wenn man zwischen den zwei Formen, die sie annimmt, unterscheiden müßte, würde ich sagen: Nicht die ist die schwierigste, die sich an die jungen Völker wendet, sondern die, die sich an die gealterten Völker wendet, um sie ihrer Verblendung zu entreißen und ihnen den Anblick des Himmels wieder zu schenken.“ (Msgr. d'Hulst.) „In den Erschütterungen und Umbildungen, die die Kirche durchzumachen hat, wird es von der bischöflichen Energie und Initiative, von seinem Weitblick und seiner Überzeugungskraft abhängen, ob der

Klerus ... den Weg zum Herzen des Volkes findet."[24]) Die Bischöfe, die schon vorher sozial[25]) orientiert waren, bringen mit noch größerer Eindringlichkeit ihre Überzeugungen zur Geltung. Zu ihnen gesellen sich soziale Neophyten, die noch unsicher tasten und die daher noch nicht die warmen, packenden Töne finden, die gerade ein Aufruf zur sozialen Tat enthalten muß. „Nachdem wir uns im Frieden und in der Sicherheit der Konkordatsjahre nur dem Dienste des Heiligtums gewidmet haben, ist jetzt die Stunde gekommen, uns eifrig mit den Werken sozialer Hilfe zu befassen. So werden wir in den herzlichen Beziehungen, die unsere Hingabe zwischen der Gesellschaft und uns herstellen wird, den irdischen Stützpunkt finden, der uns notwendig ist, um unsere göttliche Mission zu erfüllen. Das Konkordat bot ihn uns in seinen gesetzlichen Bestimmungen; unsere neue Orientierung wird ihn uns geben in der Liebe des Volkes." (Erzbischof Fuzet: Dernières années concordataires. Vorwort.) Man bedenke, was es heißt, wenn Hierarchen Frankreichs, der ersten katholischen Nation der Welt, bekennen müssen: Wir sind im Missionsland und müssen dementsprechend unser Apostolat einrichten.[26]) „Niemand bestreitet es, daß wir neuen Zeiten entgegengehen, die neue Mittel und außerordentliche Anstrengungen hinsichtlich des Apostolats notwendig machen. Wir brauchen Priester ... geschaffen nach dem Vorbild der ersten Apostel; denn wenn es schon vor zwei Jahrtausenden schwierig war, in die heidnische Welt das Christentum einzuführen, so ist es vielleicht heute noch schwieriger, zu verhindern, daß die christliche Welt in das Heidentum zurückfällt." (Bischof Gibier.)

Oh, das ist der rechte Augenblick, um Priester zu sein! Das ist die Stunde der Entäußerung und der Prü-

fung, des Kampfes und des Opfers! . . . Die äußeren Bedingungen unseres Lebens sind nichts; mit dem Stab und der Pilgertasche haben die Apostel die Welt erobert. Nur die losen Blätter des Evangeliums trugen sie in ihrer Tasche; im Herzen aber hatten sie den Geist des Herrn; das reichte zur Eroberung der Welt.“ (Kardinal Lecot.) Sehr eindringlich schrieb der Bischof Gieure von Bayonne: Wir bitten die Herren Pfarrer, eifrig die Gelegenheit der Kultorganisationen zu ergreifen, um alle ihre Pfarrkinder zu besuchen und sie über dieses Werk aufzuklären. Sie müssen mit ihren Gläubigen Fühlung nehmen; man wirft uns vor, und zwar mit Recht, daß wir außerhalb des Volkes leben; wir kennen es nicht mehr; es kennt uns nicht mehr. Priester, die in die Notwendigkeit versetzt wurden, eine Familie nach der andern zu besuchen, haben in unserer Diözese Entdeckungen gemacht, die sie in Erstaunen und Bestürzung versetzt haben. Alle haben sie herzlich und zuvorkommend empfangen, sogar und vielleicht besonders diejenigen, die sie wegen ihrer feindseligen Gesinnung fürchteten. Die Freude, einen Priester in ihrem Heim zu sehen, entlockte wackeren Arbeitern, an denen man auf der Straße achtlos vorüberging, Tränen der Rührung. Manchmal schlug man sich schamerfüllt auf die Brust. Man machte heimliche Entdeckungen, die bei etwas größerem priesterlichem Eifer unmöglich gewesen wären; an gutem Willen fehlte es bei diesen Leuten nicht, nur eines fehlte, die Gegenwart, das Herz des Priesters. Man schloß sich ja in sein Pfarrhaus ein! Gesegnet sei die Trennung, gesegnet die Armut, die die Folge davon ist, wenn sie uns die Seele des Volkes zurückgeben sollen.“ Das Ideal des Priesters ist nach Bischof Lobbedey (Mou-

lins) nicht mehr wie früher im Schatten der Altäre zu warten, bis die Gläubigen zu ihm kommen; die Richtschnur seines Handelns sei die Vorschrift des Evangeliums: „Ite, exite in plateas, gehet hinaus auf alle Straßen, wo die ziehen, deren Belehrung und Rettung eure Aufgabe ist.“[27])

Und die Taten der Bischöfe bleiben nicht aus. Nicht umsonst hat Leo XIII. seine Arbeiterenzyklika erlassen. Nicht umsonst hat Georges Goyau sein vielbeachtetes Buch über Ketteler geschrieben. Nicht umsonst sind die vorbildlich wirkenden Gestalten eines Manning, eines Gibbons bekannt gemacht worden. Der von A. de Mun, L. Harmel, Yves le Querdec (G. Fonsegrive) ausgestreute Samen begann Früchte zu tragen. Da konnte man lesen, daß im Monat März 1909 Erzbischof Mignot beim Ausbruch des Streiks in Mazamet die Streikenden aufgesucht hat, um ihnen mit Rat und Tat (ansehnlicher Geldspende) zu helfen. Um die nämliche Zeit versuchte der Bischof Mélisson von Blois eine Einigung zwischen streikenden Bauarbeitern und ihren Arbeitgebern zu erzielen. Da die letzteren es ablehnten, an den Verhandlungen teilzunehmen, spendete er 100 Fr. für die von der Gewerkschaft eingerichtete Suppenanstalt. Zahlreiche Priester folgten seinem Beispiel. Noch kühner war die soziale Initiative des Erzbischofs Amette von Paris. Als gerade die Frage der Nachtarbeit im Bäckergewerbe aufs neue zum Gegenstand zahlreicher und leidenschaftlicher Erörterungen gemacht wurde, richtete er darüber einen Hirtenbrief an seine Diözesanen; ja er ließ es sich nicht nehmen, persönlich an einer Versammlung teilzunehmen, um der soziale Schutzgesetze erstrebenden Arbeiterschaft, wenn nicht sofortige wirksame Hilfe, so doch den Beweis

seiner Sympathie und seines guten Willens zu bringen. Auch der Kardinal Andrieu von Bordeaux hat in derselben Angelegenheit eine von demselben Geiste getragene Kundgebung erlassen. Der schon öfters erwähnte Erzbischof Fuzet hat neuerdings in einem Hirtenschreiben das Genossenschaftswesen und in einem anderen das Landleben, seine Würde, seinen Verfall und seine Hebung behandelt. Während die Seine Paris und Umgebung überschwemmte, eilte der Erzbischof Amette unermüdlich von einem betroffenen Ort zum andern, um den Unglücklichen Trost und Hilfe zu spenden. Diesem unermüdlichen Oberhirten lag besonders die Evangelisation der jungen Arbeiterinnen und weiblichen Angestellten am Herzen. Eine Zeitlang predigte er in eigener Person zwischen 12½ und 1 Uhr den Putzmacherinnen der Madeleinepfarrei.[28]) Unermüdlich schrieb und wirkte Bischof Gibier von Versailles, dessen Werke (Les devoirs de l'heure présente. Justice et charité. 1. Bd. Connaître notre Peuple. 2. Bd. Les Reconstructions nécessaires. 1921) Aufsehen erregten. Verbreitet ist auch die Broschüre des Bischofs Dadolle: Nos Devoirs en regard de la Question sociale. Wie bedeutungsvoll diese Haltung für die Entwicklung der katholischen Kirche in Frankreich ist, kann man am besten aus den gehässigen Deutungen („klerikale Demagogie") ersehen, die der Antiklerikalismus jedesmal zu geben sich nicht scheut, sobald ein solcher Fall bekannt wird.

Von einsichtigen, tatkräftigen Bischöfen durch Wort und Beispiel ermuntert, fingen immer zahlreichere Geistliche an, das „Misereor super turbam" des göttlichen Meisters zu bedenken und in die Tat umzusetzen. Die Semaines sociales, diese ambulanten sozialen Hochschulen,

schlugen breitere Wellen auch in den Klerus hinein. Es regte sich allenthalben etwas. Manche erwachten wohl wie aus einem Schlummer, wenn ihnen von ihrem Bischof „die Gründung und Förderung landwirtschaftlicher Vereine, . . . Versicherungsgesellschaften, Volkssekretariate" (Bischof du Vauroux von Agen) anempfohlen wurde. Froh folgten andere dem langersehnten Aufruf zur Tat und stellten ihre Kenntnisse im Weinbau, in der Bienenzucht, in der Bodenvermessung in den Dienst der Landwirte. Andere machten sich mit dem Arzt bekannt, erkundigten sich nach dem Stand der Krankheiten, um raten und helfen zu können. Der eine Geistliche hat ein Patent als Uhrmacher, ein anderer ist Buchdrucker, andre nutzen ihre Kenntnisse in der Photographie aus. Der Bischof Bardel von Séez erzählt: „Mehrere meiner Priester haben landwirtschaftliche Genossenschaften und Feuerversicherungsgesellschaften gegründet. Dank den so praktischen und ermutigenden Anweisungen des Abbé François von Cambrai betreten sie in noch größerer Anzahl diesen Weg." Der Pfarrer von Saint-Antoine in Paris gründete bei der diesjährigen Überschwemmung eine Darlehenskasse für die Heimgesuchten (Caisse de prêt aux inondés) und verhinderte so den Ruin vieler kleiner Geschäfte. Die Wichtigkeit einer solchen Tätigkeit ist heute so einleuchtend, daß von vielen Seiten der Wunsch laut wird, es möchten die Seminare auch diese Vorbildung ins Auge fassen. Dann könnte man in den Hauptkantonen medizinisch und juristisch vorgebildete Geistliche verteilen und den Spezialinteressen der Gegend gerecht werden. So gewinnt der Geistliche die Achtung und das Vertrauen eines Volkes wieder, dem seine demokratische Erziehung einen neuen Maßstab der Beurteilung menschlicher Arbeit

und menschlicher Würde gegeben hat. So verschafft er sich Einsicht in die Arbeitsverhältnisse seiner männlichen Pfarrkinder, die er früher nur zu oft abseits liegen ließ.[29]) Er erwirbt sich ein Recht, mitzureden in beruflichen Dingen, mitzusorgen in allen Nöten, kurz, er kann auf diesem Wege wieder zum Vater des Volkes werden.[30]) Der Geistliche kann aber auch dadurch seine jetzt so kärglichen Einkünfte vermehren, wie dies „die Vereinigung der handarbeitenden Priester", die sogar schon Ausstellungen veranstaltet hat, systematisch tun will. Man begreift es, wenn gewisse Kreise durch diese Haltung beunruhigt werden. Sollten sich die Geistlichen einfallen lassen, die Liebe des Volkes zurückgewinnen zu wollen? „So kurze Zeit nach der Trennung von Kirche und Staat", schrieb eine Zeitung bestürzt. Dann wäre freilich die Herrschaft einer antiklerikalen Bürgerrepublik, die die Arbeiter jahrzehntelang durch das Gespenst des Klerikalismus und durch die zu nichts zerronnene Milliarde der Kongregationen foppte, zu Ende. Freilich damit dieser immer häufiger und stärker auftretende Wille, die Seele des Volkes wiederzugewinnen, Durchgreifendes leisten könnte, dazu wäre vor allem eine gründlichere Vorbildung in sozialen und soziologischen Dingen nötig. Wie auf der Tagung des „Bundes der großen Seminare" von 1911 festgestellt wurde, dringt dieser Unterricht nur langsam durch. Zur Beschleunigung wurden damals folgende Wünsche als Richtlinien aufgestellt:

1. Die Einführung eines sozialen Unterrichts gemäß den Wünschen Leos XIII. und Pius X. wird anerkannt.
2. Er darf nicht mehr ausschließliche Sache der Schülerinitiative in Form von Studentenzirkeln sein, wie zu Beginn vor einigen 20 Jahren, sondern er muß offen

Eingang finden in das Programm der Moraltheologie, die ihm nicht länger ablehnend gegenüberstehen darf.

3. Man kann sehr wohl, wie das Beispiel mehrerer Seminare, z. B. das in Chalons, zeigt, in besonderen Konferenzen noch obendrein soziologischen Unterricht erteilen, unter der Bedingung indes, daß ein Doktor der Theologie ihn nur den fortgeschrittensten Schülern erteilt, wie Pius X. es will.

4. Praktischer Unterricht in der sozialen Arbeit wird fast in allen Seminaren erteilt, und zwar in erlaubten und überwachten Vereinigungen, die man Studentenzirkel oder Arbeitskonferenz nennt.[31])

Eine Sozialisierung des priesterlichen Denkens und Handelns muß aber notwendig zurückwirken auf die Ausübung des priesterlichen Amtes innerhalb der Kirche. Das hat niemand klarer erkannt als der Kanonikus Laude, der goldene Worte über die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der neuen Zeiten geschrieben und unter Billigung und Ermunterung seines Bischofes (Le Mans) in den kirchlichen Kreisen Frankreichs verbreitet hat.[32]) Zunächst stellte er der entarteten Auffassung der Religion als eines Bündels von Kultpraktiken die traditionelle, echt katholische entgegen: „Das Christentum ist vor allem das in die Tat umgesetzte Evangelium, das Reich Gottes unter den Menschen, in der Gesellschaft sowohl als bei den einzelnen; es ist eine Lehre, die zu einer Geistesverfassung wird und so das öffentliche wie das private Leben der Christen durchdringt, in Bewegung setzt und seinem Ziele zuführt." Demnach ist es die Aufgabe des Priesters der neuen Zeit, die nicht zuletzt durch ein unzeitgemäß ausgeübtes Apostolat unchristlich, ja widerchristlich geworden ist, auch einen neuen

Geist und neue Formen anzunehmen oder vielmehr zu dem uralten Missionsgeist und seinen Arbeitsmethoden zurückzukehren. Persönliche Heiligkeit, nicht bloß korrektes Leben und Lehren, ist Vorbedingung jedes tiefergehenden Einflusses. Im Wirken zunächst das Dringlichste, Notwendigste, dann erst das Übrige wie im Missionsland. Das Wesentliche, das um jeden Preis erreicht werden muß, ist die Gewinnung von Einfluß durch die Belehrung der Kinder und der Erwachsenen, durch das Aufsuchen der Verirrten und die Anwendung der Mittel, die geeignet sind, sie alle persönlich zu erreichen, durch den Kampf mit geeigneten Waffen gegen die Predigt des Irrtums, z. B. mit Hilfe der Zeitungen, Unterhaltungen, Konferenzen außerhalb der Kirche, schließlich durch eine Vereinsorganisation, die dem Klerus den nötigen Einfluß verschafft. Nichts darf in irgendeinem Falle abhalten, diese wichtigsten Pflichten zu erfüllen. Erst in zweiter Linie kommt der regelmäßige Gottesdienst, der zwar integrierender Bestandteil des Priesteramtes ist, aber hinter den oben genannten Pflichten zurückstehen muß. Angewandt auf die nach der Trennung notwendig gewordenen Neuorganisationen ergibt sich die Folgerung: Eine Pfarrei, in der der Geistliche einen weittragenden, wohltätigen Einfluß ausübt, muß um jeden Preis aufrecht erhalten werden, auch dann, wenn es zunächst unmöglich ist, den regelmäßigen Gottesdienst beizubehalten. Unter relativ nebensächlichen Übungen versteht er Andachten, Bruderschaften usw., nicht als ob der Priester sie vernachlässigen dürfte, sondern um zu zeigen, daß der diesen Dingen zugewandte Eifer nicht genügen würde, wenn das Wesentliche und Integrierende fehlte. Auch müsse jede dieser Übungen dahin zielen, das Apostolat

zu unterstützen, d. h. christliches Denken und Leben in den Seelen in Fluß zu bringen.

Das beste Mittel — das wird immer wieder betont — ist häufige, inhaltlich befriedigende Predigt; die Unwissenheit in religiösen Dingen ist ja fast „zu einer Art zweiter Erbsünde“ geworden, und „es ist unmöglich, zu verkennen, daß dieses Übel durch die Vernachlässigung der Predigt mitverschuldet ist“. (Lapeyre.)[33])

Es wäre auch eine segensreiche Wirkung der Trennung von Kirche und Staat, wenn die zur Verfügung stehenden „pekuniären Hilfsmittel nicht so sehr dem Glanz der Zeremonien und nicht unbedingt notwendigen Baulichkeiten, als vielmehr der Ausbreitung der Wahrheit, wäre es auch nur durch die Presse, und den Werken der Nächstenliebe dienten“, wie Laude wünscht. In der Tat hat der verstorbene Kardinal Richard den Wunsch ausgedrückt, daß in der Diözese Paris der Pomp bei den Zeremonien verringert werde „wegen der Verfolgung, der die Kirche ausgesetzt ist, und um sich so viel als möglich der christlichen Gleichheit zu nähern“. Infolgedessen sind z. B. die Gebühren bei Hochzeiten und Beerdigngen um mehr als die Hälfte herabgesetzt, der Aufwand für Blumenspenden eingeschränkt.[34]) Die Versammlung des Pariser Diözesankomitees (1910) drückt den Wunsch aus, daß man bei der Erstkommunion in bezug auf Kleidung „die nämliche Bescheidenheit und religiöse Einfachheit wie ehemals bewahre und daß man gegen eine gewisse Weltlichkeit Front mache“! Auch diese Bestrebungen bedeuten eine Annäherung von Kirche und Volk.

Nach Erlaß des Trennungsgesetzes entstand eine Zeitschrift („La Vie de la Paroisse“), die der liturgischen Erneuerung diente. Sie ging nach zwei Jahren wie-

der ein. Unter anderem Titel ist sie dann 1914 wieder erstanden und hat die Kriegsstürme überstanden. („La Vie et les Arts liturgiques“, Leiter Dom Cabrol O. S. B. Libraire de l’art catholique, 6, place Saint Sulpice, Paris). Wachsende Verbreitung finden neuerdings auch die Zeitschriften der belgischen Benediktiner („Les questions liturgiques et paroissiales“ und „Le bulletin liturgique et paroissial“) und ihre guten Missaleübersetzungen. (In einem Jahre 80 000 Exemplare.) So gewinnt die liturgische Bewegung Boden, namentlich in den Diözesen des Nordens (Paris, Rouen, Amiens). Lille hat sogar eine besondere liturgische Zeitschrift („La Voix de l’église“). Dies und das Aufblühen der kleinen Exerzitien im Klerus bieten ein Gegengewicht gegen die mehr durch die Umstände bewirkte sozialorganisatorische Umstellung des kirchlichen Lebens und Arbeitens.[35])

Doch was nützt aller Eifer des Geistlichen, wenn der Lehrer in der Schule zerstört, was in Kirche und Haus aufgebaut worden ist. Wichtiger als die Arbeit an den Erwachsenen ist ja die Gewinnung der Jugend. Das haben die Laizisten erkannt, als sie 1881—1886 ihre Schulreformen eingeführt haben. Das hat die Trennung von Kirche und Staat den Katholiken von neuem mit eindringlicher Schärfe eingeprägt. Rothenbücher hat ganz recht gesehen: „Der Schwerpunkt der kirchlichen Macht liegt nicht mehr in ihrer rechtlichen Organisation. Die kirchenpolitischen Kämpfe drehen sich heute wesentlich um die Schule.“ Dies ist heute mehr als je der Fall, wo die Schule in der Hand eines despotischen Staates ein Werkzeug rücksichtsloser Verweltlichung zu werden droht. Drängt doch die Entwicklung immer mehr zur Aufstellung der heidnischen Forderung: Das Kind gehört dem Staate.

Die Volkssouveränität verleiht ihm das Recht, es in seinen Anschauungen erziehen zu lassen, selbst wenn diese im Gegensatz zu den Anschauungen der Eltern stehen. „Seitdem nun das Trennungsgesetz in Kraft getreten ist, hat sich eine neue Form des Widerstandes gegen den Staatsunterricht gezeigt." Der Unterrichtsminister Doumergue meinte damit vor allem die beiden Kollektivhirtenschreiben (August 1908 und September 1909), in denen der französische Episkopat mit Freimut und Schärfe auf die Gefahren der Laienschule und mancher dort eingeführten Lehrbücher aufmerksam machte. Um die gesetzlich garantierte, in der Praxis leider so oft verletzte Neutralität der Staatsschulen in religiösen Dingen in etwa zu kontrollieren und wirksamer, als es dem einzelnen Vater möglich ist, zu schützen, hat man sogenannte Familienvätervereinigungen gegründet, die doch wohl manches Übel abstellen können.

Neben der Überwachung der radikalisierten Staatsschulen ist die Pflege des freien Schulwesens dringendste Pflicht der Katholiken. „Die Kirche braucht nötiger Schulen denn Kathedralen." Dieses Wort des Bischofs Dadolle von Dijon ist charakteristisch für die Situation. Man bedenke aber die Schwierigkeiten. Die Klosterstürmer Combes, Rouvier und Clémenceau haben in vier Jahren nahezu 16000 freie Ordensschulen geschlossen. Die Trennung von Kirche und Staat hat den Katholiken zirka 600 Millionen gekostet. Wie ein Damoklesschwert schwebt die Monopolgefahr über den noch vorhandenen und neu zu errichtenden Schulen. Aber man läßt sich nicht abschrecken. Schulen, Lehrerbildungsanstalten für männliche und weibliche Kräfte, Lehrer- und Lehrerinnenorganisationen, periodische Publikationen erstanden da-

mals in großer Anzahl. Viele Lücken sind noch auszufüllen, viele Probleme noch zu lösen.[36]) Fürwahr, die Opferkraft der französischen Katholiken wird hier wie überall auf eine harte, harte Probe gestellt.

Allein nicht bloß auf finanziellem Gebiete werden die Laien seit der Trennung von Kirche und Staat mehr als früher herangezogen. Auch auf ihre Arbeitskraft, ihre geistige Hilfe wird gerechnet. „Die Schwächung des Glaubens, der Antiklerikalismus sind die Früchte der religiösen Unwissenheit. Wir gehen an dieser Unwissenheit zugrunde. Wir müssen uns folglich meines Erachtens zunächst bemühen, freiwillige Katecheten zu finden, um die Pfarrer und Vikare zu unterstützen" (Bischof Péchenard von Soissons). Sie sollen überall dort ihren Einfluß geltend machen, wohin die Geistlichen aus irgendeinem Grunde nicht gelangen können. In großer Zahl sind jetzt namentlich schon Frauen in diesem Sinne tätig. Auf der Generalversammlung des „Katechismuswerkes" 1910 wurde festgestellt, daß „28 700 freiwillige Katecheten 140 000 Kindern Religionsunterricht erteilen und daß die Diözese Paris mit 3428 Katecheten und 34 700 Kindern obenan steht".

Auf Diözesan- und Kantonalkongressen, in Konferenzen und Versammlungen der verschiedensten Art, die seit der Trennung immer häufiger werden, befaßt man sich unaufhörlich mit all den im Vorhergehenden angedeuteten Problemen. Zahllose Anregungen und Neuerungen auf allen Gebieten des inner- und außerkirchlichen Lebens und Wirkens gehen von hier aus. Der Stein ist ins Rollen geraten. Das Volk wird aufmerksam. „Gewisse Aufsehen erregende Taten des Episkopates bestätigen diese (soziale) Bewegung; die Massen, die bis jetzt so

eifersüchtig von der Kirche ferngehalten worden sind, zittern in eigenartiger Erregung." Da und dort erstehen Mitarbeiter, wo man es nimmer vermutet hätte. Sogar in den Reihen der einfachen Gläubigen läßt man sich in ungewohnter Weise angelegen sein, die Geheimnisse der sozialen Aktion zu erlernen. „Eine stattliche Bibliographie sprießt seit sechs Jahren hervor, die die Methoden erneuert, die Horizonte erweitert und die praktische Wirksamkeit derer, die den Anstoß zu der Bewegung gegeben haben, verzehnfacht."[37]) Die Semaine religieuse von Paris (3. April 1910) konstatiert freudig, daß die Zahl der „sozialen Katholiken", d. h. derer, „die an der Aufrichtung einer christlichen Gesellschaftsordnung arbeiten, von Tag zu Tag wächst", und Albert de Mun spricht von der „wachsenden Intensität, die die soziale Tätigkeit des Klerus seit der Trennung von Kirche und Staat aufweist". Diese neue Orientierung — das betonen die Führer der Bewegung ausdrücklich — bedeutet durchaus nicht etwa, daß sich das Christentum heute nur noch oder auch nur in erster Linie in sozialen Taten auswirken müsse, daß technische Lösungen der sozialen Probleme versucht werden sollten oder daß das Christentum einseitig zum Evangelium der armen Leute gemacht werden dürfe. Nein, nur der Gesichtskreis soll erweitert, die Methode geändert, die Energie wachgerufen werden, damit die Menschen, die Seelen wieder voll und ganz in den Brennpunkt priesterlicher Heilssorge treten. „Tausendmal dringender," sagt Fr. W. Foerster so schön, „als Nationalökonomen, Sozialreformer und Agitatoren brauchen wir ja gerade solche Menschen, die sich mit der Pflege des Seelenzustandes beschäftigen, aus dem der Wille, die Kraft, die Selbstverleugnung, die Liebe

kommt, ohne welche die Programme vergilben, die Gesetze nicht durchdringen, die Organisationen stocken, die Verträge gebrochen werden und die besten Vorschläge am unversöhnlichen Eigenwillen und an der rechthaberischen Gereiztheit aller Beteiligten scheitern."[38]) Selbst Ungläubige rufen nach Heiligen, die allein der seelischen Not steuern können.

Noch stehen freilich viele, wenn nicht die meisten, abseits und sehnen sich zurück nach vergangenen Zeiten, nach entschwundenen Idealen, nach vermißten Privilegien. Jammernd und scheltend lassen sie die Gelegenheiten des Handelns vorüberziehen. Durch antithesenreiche Reden, durch volltönende, aber aussichtslose Gründungen suchen sie sich und die Welt über ihre Unfruchtbarkeit hinwegzutäuschen. Doch gerade das will ihnen nicht mehr recht gelingen, und es ist nicht die unwichtigste Wirkung der Trennung von Kirche und Staat, daß z. B. Politiker, die von ihrem Herrensitze aus mit Hilfe einer schönen Formel die katholische Partei aus dem Boden stampfen wollen, ohne vorher katholische Männer herangezogen zu haben, allmählich fast dem Fluche der Lächerlichkeit anheimfallen.

Die Zukunft gehört denen, die im Glauben an Christus und die Kirche die Kraft finden, das verführte Volk zu retten. Möchten sie der Aufgabe, die die Zeit in eindringlichem Ernste ihnen zugeschoben hat, gewachsen sein! Schon eilt auf leisen Sohlen die Hoffnung segnend durchs Land. „Ich bin überzeugt," sagt Bischof Dadolle (loc. cit. S. 23), „daß wir einem besseren Zustand entgegengehen, wenn nicht politisch, so doch sozial." „Einige Papierblätter, Gesetz genannt, trennen die Kirche vom Staat; aber kein Gesetz kann verhindern, daß die katholische Weltanschauung mit all ihren Anwendungen wieder in das soziale Leben ein-

zieht . . . Die Gegenwart, aus der man die Kirche verbannt hat, ist schon Vergangenheit; die Zukunft gehört ihr."[39]) Paris ging mit gutem Beispiel voran. Schon hat man die Möglichkeit seiner Wiedergeburt ins Auge gefaßt, die dann „in religiöser, moralischer und sozialer Hinsicht einen entscheidenden Einfluß auf Frankreich ausüben wird". (Echo de Paris, 29. Mai 1910.) Faguet sprach 1912 von einem „Sursum", das die Trennung hervorgebracht hat. Léon Devin schrieb 1914: Die Trennung von Kirche und Staat hat sehr viele aufgerüttelt. Neue Lebenskraft entwickelt sich in der Freiheit.[40]) „Als im Jahre 1905 oder 1906 unsere katholischen Universitätsprofessoren den Papst dringend baten, das Trennungsgesetz anzunehmen, sahen wir voller Genugtuung, wie Pius X. das Bärengeschenk Briands und Grunebaums verächtlich zurückgewiesen hat. Von diesem Augenblick schien uns die Kirche siegreich zu sein. Wir hielten sie für tot, sie stand wieder auf."[41]) Und ein Engländer stellt folgendes fest: „Das Trennungsgesetz von 1905 hat der Kirche ihren Einfluß auf die Seelen, den sie fast schon verloren hatte, als ihre Diener Staatsbeamte waren, wieder zurückgegeben.[42]) „Die Gläubigen sind um so anhänglicher an sie (die Kirche), als sie sie am Leben erhalten müssen."[43])

Wenn nur durch unermüdliche Kleinarbeit überall wieder religiöses Leben geweckt ist, christliche Sitten geschaffen, glaubenstreue Männer herangezogen sind, so wird auch der Tag kommen, wo der wieder christlich gewordene französische Staat mit der katholischen Kirche in dieser oder jener Form ein neues Konkordat abschließen wird. Dann hat die Trennung von Kirche und Staat ihren tiefsten Sinn, Mittel zur Wiederbekehrung des Landes zu sein, erfüllt.

e) Die gegenwärtige Lage.

Unlängst hat Georges d'Avenel in allen französischen Diözesen Erhebungen über den Stand des religiösen Lebens, wie es sich seit der Trennung von Kirche und Staat entwickelt hat, angestellt. Und das Ergebnis in einem Aufsatz „Die französische Kirche nach fünfzehn Jahren Trennung" niedergelegt.[14]) 67 Diözesen (= 28 Millionen Seelen) haben Auskünfte und einige wenige Zahlen gegeben. In Paris und dem Seine-Departement (= 4,5 Millionen) hat er an Ort und Stelle sich umsehen können.

Das allgemeine Ergebnis ist folgendes: Die Einziehung des beweglichen und unbeweglichen Gutes der Welt- und Ordenskirche, die Streichung der staatlichen Ausgaben für den Kultus, die Vertreibung des Klerus aus den Pfarrhäusern bzw. Bischofspalästen haben der Kirche nicht den Schaden zugefügt, den die einen erhofften, die andern befürchteten. Im Gegenteil: Es ist ein Erwachen, ein Aufschwung, ein neuer Frühling des religiösen Lebens unverkennbar. Ziffernmäßig glaubt d'Avenel folgendes feststellen zu können: Von den 34 Millionen Seelen beiderlei Geschlechtes (von Paris und Elsaß-Lothringen abgesehen) sind ungefähr 10 Millionen ausübende Katholiken, 16—17 Millionen erfüllen einen Teil ihrer Pflichten (gelegentlicher Besuch der Sonntagsmesse), 7—8 Millionen sind, obwohl getauft, nur Namenschristen; darunter ist nur eine kleine Gruppe, die ausgesprochen feindselig ist. (Wo bleiben bei dieser Übersicht die Nichtgetauften, die an anderer Stelle erwähnt werden?)

Daß darin ein Fortschritt in die Erscheinung tritt, wird ausdrücklich betont: „Die kirchlichen Behörden stellen

einmütig eine übrigens in die Vorkriegszeit zurückreichende Bewegung fest, derzufolge die Zahl der „ausübenden“ (gläubigen) Männer merklich höher ist als vor der Trennung. Hier ist die Feindseligkeit verschwunden, dort ist sogar Sympathie und guter Wille an die Stelle getreten; an anderer Stelle ist die Menschenfurcht . . . geschwunden. Die Jugend insbesondere zeigt gern in vielfältigen Gruppierungen und Vereinigungen der Propaganda und Karitas ihren überzeugten Katholizismus der Tat.“

Und zwar vollzieht sich dieser Fortschritt vor allem in den Städten. Die Werke der christlichen Liebe werden zahlreicher. Die Summen, die dafür zur Verfügung gestellt werden, wachsen, was bei der Geldentwertung und Teuerung an und für sich nicht viel bedeutet, was auch, wie der Verfasser richtig bemerkt, einem Kern frommer Bürger zugeschrieben werden kann, die geneigt sind, ihre Börse freigebig zu öffnen. „Aber seit 15 Jahren zeigt sich so ziemlich überall: bei den „katholischen Eisenbahnangestellten“ (50 000 Mitglieder, 1908 = 20 000), bei den Warenhausangestellten, bei den Putzmacherinnen, den „Familienvätervereinigungen“, den „Jeanne d'Arc-Bünden“, den katholischen Jugendverbänden (Jeunesse catholique), den Diözesankonferenzen und Tagungen der Männer und Jünglinge der neue, entschlossene Wille, der Bürger jeden Standes außerhalb und über der Politik im Glauben verbindet, öffentlich ihren Glauben zu bejahen.“ Das sei um so bemerkenswerter, als in Trennungszeiten keinerlei Vorteil damit verbunden sei. Schade, daß d'Avenel versäumt hat, überall die genauen Mitgliederzahlen 1905—1920 anzugeben.

Was die Zahl der Kommunionen angeht, so

gibt er einige Zahlen: Im Dom zu Sens 75000 statt 35000 vor zehn Jahren, in Auxerre 40000 mehr als früher. Das Mehr kommt aber dabei wohl in erster Linie auf Rechnung der häufigen Kommunionen. Für Paris wird das ausdrücklich zugegeben: „Die sechs Millionen geweihter Hostien, die jährlich ausgeteilt werden, bedeuten, daß ein Zehntel der Pariser die häufigere Kommunion übt, da die neun andern Zehntel sich vollkommen fernhalten. Da bei den Pariser Osterkommunionen (12000 in Saint-Sulpice von 39000 Seelen, 6500 in Sainte-Marguerite, Faubourg Saint-Antoine, von 96000 Seelen!) keine Vergleichszahlen aus früheren Jahren angegeben werden, ist ein Fortschritt nicht sicher festzustellen. Nur für die Diözese Orleans gibt er genaueres Material: 1851 bei 350000 Seelen 45000 Osterkommunionen, heute bei fast gleich gebliebener Bevölkerung mehr als 100000. Die Zahl der häufigen Kommunionen ist fünfzehnmal größer als früher. Wenn so wenig Zahlen angeführt werden können, so zeigt dies entweder, daß die Statistik noch nicht sehr gepflegt wird oder daß man sich scheut, mit den Ziffern ans Licht zu treten.

Daß Frankreich von den 8 Millionen Franken, die jährlich für das internationale Werk der Glaubensverbreitung gegeben werden, immer noch allein 5 Millionen trägt, daß von 100 im letzten Jahre auf ihrem Posten gestorbenen Missionaren 60 Franzosen waren, kann auf die unerschütterliche Opferfreudigkeit einer frommen Minderheit zurückgeführt werden. So anerkennenswert dies ist bei den sonstigen durch die Trennung ins Unermeßliche gewachsenen Opfern (Kultpfennig, freie Schulen usw.) und inmitten der wankenden Verhältnisse, es stellt doch im wesentlichen einen intensiven, keinen extensiven Fortschritt dar.

Der extensive Fortschritt aber, die Wiedereroberung der glaubenslosen oder verirrten Massen, von denen der Verfasser ebenfalls in erschreckend deutlichen Ziffern spricht, das ist die große Aufgabe und bange Sorge all derer, die der großen Sache Christi ergeben sind. Der französische Klerus hat viel getan seit den Tagen der Trennung inmitten einer Welt von Ruinen, von beispielloser Not und entmutigender Gleichgültigkeit. Er mußte die Freiheit, sich zusammenzuschließen und Gesellschaftsvermögen anzusammeln, die alle anderen Bürger haben, entbehren. Andererseits hat ihm aber die Freiheit von den Fesseln des konkordatären Staates eine wertvolle Selbständigkeit und Initiative gesichert, deren er sich in anerkennenswerter Weise bedient hat. Aber eins gibt d'Avenel zum Schluß zu verstehen: Was not tut, ist mehr Beweglichkeit in der Darbietung der christlichen Wahrheiten, bessere Ausnutzung aller Möglichkeiten der innern Mission: In England und in den Vereinigten Staaten gibt es vielleicht nicht mehr positiven Glauben als in Frankreich; nur ist in diesen beiden Ländern Christus überall eine „sympathische" Persönlichkeit. Er ist sympathisch, weil er gekannt ist, und er ist gekannt, weil die Bewohner vom Evangelium, dessen Text sie beherrschen, durchtränkt sind.

Das ist schon viel; das ist, glaube ich, der beste Ausgangspunkt für die religiöse Propaganda unserer Tage. Wer mit der menschlichen Person Jesu Bekanntschaft gemacht und sich mit ihm unterhalten hat, wird wahrscheinlich wie der jüdische Soldat, der sich weigerte, ihn festzunehmen, den Eindruck haben, daß „niemals ein Mensch gesprochen hat wie dieser Mensch da". Es wäre jedenfalls überraschend, wenn er ihn hassen könnte.

Während in bezug auf die Lage und Zahl des

Klerus Pessimismus vorherrscht (Vgl. Argentinus: Die Lage des katholischen Klerus in Frankreich. „Köln. Volksztg." Nr. 365 vom 15. Mai 1921), überwiegt der Optimismus in bezug auf die praktische Durchführung der Trennungsgesetze. Die Rechtsprechung des Staatsrats, die willfährige, versöhnliche Stimmung der gegenwärtigen Regierung, ihre feierlichen Erklärungen und Verpflichtungen, diese Rechtsprechung zu achten, all das, so gibt man zu verstehen, sind doch eigentlich die sicheren gesetzmäßigen Garantien für unsere Hierarchie, von denen Pius X. die Anerkennung der Kultvereine abhängig machte.[45])

Neuerdings soll auch Paul Bureau, der katholische Volkswirtschaftler und Vorkämpfer einer christlichen Bevölkerungspolitik, in einem Buche („Fünfzehn Jahre Trennung von Kirche und Staat", 1921, Paris, Bloud & Gay), das mir leider noch nicht zugänglich ist, nachgewiesen haben, daß es einer weitherzigen Rechtsprechung gelungen sei, die Kirchen- und Hierarchiefeindlichkeit der Gesetzgebung unschädlich zu machen und wie in Amerika die katholische Hierarchie zur Anerkennung zu bringen.

XVIII. Frankreich und Deutschland im Kampf um die religiöse Idee.

(Ein Vergleich.)

Georges Goyau hat Jahrzehnte lang die deutsche Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht und sich in seinen lesenswerten Darstellungen immer einer wohltuenden Objektivität befleißigt. Auf diese Weise hat er viel dazu beigetragen, richtige Anschauungen über deutsche kirchliche Verhältnisse zu verbreiten. Während des Krieges aber beteiligte auch er sich an der Schmähschrift „La Culture germanique et le Catholicisme", verstieg sich hier (32f.) zu der ungeheuerlichen Behauptung, der Weltkrieg von 1914/1915 sei nichts anderes als die Fortsetzung des deutschen Kulturkampfes der siebziger und achtziger Jahre und bezwecke die Vernichtung der katholischen Kirche.[1]) Unter der Feindschaft gegen die katholische Kirche verberge sich aber bewußte oder unbewußte Feindschaft gegen das Christentum. Der Protestantismus habe für die Pangermanisten nur den Wert eines politischen Werkzeugs. Die Religion sei ihnen Nebensache. Ja, aus Haß gegen Rom, aus Haß gegen die mittelmeerländischen Kulturen, aus Haß gegen den lateinischen Namen, aus Haß gegen Christus wolle man den Ruhm Odins auf Bergeshöhen und in Seelentiefen wieder herstellen.[2])

Nachdem so der deutsche Kulturkampf als die große Sünde hingestellt ist, die alles Böse böswillig erzeugt, kann der französische Kulturkampf nur noch als eine Episode erscheinen. Psychologisch nur zu gut verständlich!

Deutschland ist eben der Drache, der an den Wurzeln der Weltesche nagt und so alle Kulturblüten, besonders die herrlichsten, die französischen, zerstört. Die deutsche Philosophie und Bismarck haben den französischen Kulturkampf auf dem Gewissen, beileibe nicht die französischen Regierungsmänner oder die Freimaurer oder die revolutionäre Philosophie oder die Passivität des französischen Klerus! So spiegeln sich sonnenklare Dinge in den Köpfen Gaudeaus (1ff.) und des mit Namen nicht genannten Missionars (47ff.) wider, während der Historiker Goyau (32ff.) es für klüger hält, diese Kulturkampfübertragungshypothese nicht zu erwähnen. Er weiß vielleicht, daß es nichts anderes ist als die auf einen besonderen Fall angewandte Behauptung des Übernationalisten Léon Daudet (L'Avant guerre 1914), Marianne (die französische Republik!), welche die Schuld an Frankreichs Niedergang trage, sei die Tochter Bismarcks, sei in den preußischen Munitionswagen ins Land gebracht worden.

Diese Wahnvorstellungen, die dazu noch zu Werbezwecken in weitesten Kreisen des neutralen Auslandes verbreitet wurden, machten es notwendig, daß in dem Sammelwerk: Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg[3]) auch der deutsche und der französische Kulturkampf in ihren Ursachen und Wirkungen einander gegenübergestellt werden mußten.

Die Bezeichnung Kulturkampf stammt, um das zunächst zu sagen, von dem doktrinären Fortschrittler Professor Virchow, der in einem 1873 herausgegebenen Flugblatt die Notwendigkeit betonte, im Verein mit den andern liberalen Parteien die Regierung in einem Kampfe zu unterstützen, „der mit jedem Tage mehr den Charakter eines großen Kulturkampfes der Menschheit annimmt". Die

Katholiken gebrauchten das Wort ihrerseits im ironischen Sinne.

Schon bei oberflächlicher Betrachtung ergibt eine Vergleichung des deutschen mit dem französischen Kulturkampf grundlegende Verschiedenheiten:

Der deutsche Kulturkampf ist, im großen gesehen, eine Episode ohne eigentliche Vor- und Nachgeschichte; der französische ist die planmäßige Entfaltung eines schon in den Zeiten der großen Revolution gefaßten und seither mehr oder weniger scharf im Auge behaltenen Grundschemas.

Der deutsche Kulturkampf ist antikatholisch; der französische zutiefst antichristlich und antireligiös.

Der deutsche Kulturkampf ist kirchenpolitisch und nur Kampfmittel; der französische ist kulturpolitisch und Kampfziel im Sinne der Aufrichtung eines widerchristlichen Kulturreiches dieser Welt.

Der deutsche Kulturkampf ist das Werk eines Mannes, dessen „mythischer" Größe und Macht auch die Franzosen huldigen, indem sie ihm eine geheimnisvolle Miturheberschaft an ihrem Kulturkampf zuschreiben. Der französische Kulturkampf ist das Werk vieler, die aber höchstwahrscheinlich alle in der Freimaurerei romanischer Prägung ihre einheitliche Inspirationsquelle haben.

Der deutsche Kulturkampf fand die Katholiken wie einen Mann auf dem Kampfplatze des passiven Widerstandes, so daß nach einiger Zeit die Kulturkampfgesetzgebung als unwirksam außer Kraft gesetzt werden mußte. Der französische Kulturkampf fand die Masse der Katholiken gleichgültig und nach wie vor ihren antiklerikalen Abgeordneten zugetan, so daß die einmal in die Tat um-

gesetzten Kulturkampfgesetze bis auf den heutigen Tag der Kirche immer neue Wunden schlagen können.

Der französische Kulturkampf, den der Skeptiker Emile Faguet auf eine dem gallischen Temperament innewohnende Kulturkampfanlage (Irreligiosität) zurückführt,[4]) zeigte schon zur Zeit der französischen Revolution die Grundlinien seines Feldzugplanes: Einziehung des Kirchengutes, Ächtung vieler Orden, Umsturz der Kirchenverfassung, Trennung von Kirche und Staat (Priesterverfolgung, Priestermord, Herrschaft des vollendeten Atheismus). Überall machte sich in der Folgezeit das grundlegende Bedürfnis geltend, in einem verweltlichten Staats- und Gesellschaftswesen das neugewonnene Weltbild der Aufklärung und des Naturrechts zu verwirklichen. Immer stolzer erhob die Wissenschaft ihr Haupt und machte sich anheischig, die Welträtsel zu lösen. Das kirchen- und religionsfeindliche Buch, die gleichgestimmte Zeitung eroberten die Massen und erfüllten sie unmerklich mit den neuen Idealen. Volltönende Worte von Vernunft und Freiheit, Wissenschaft und Demokratie berauschten die Franzosen von jeher leicht zu unvorbereitetem Fortschritt, zu verderblichem Umsturz.

Mehr als Cousin, der eine Verweltlichung der Moral im Sinne des Spiritualismus erstrebte, kamen zunächst Radikale wie Quinet und Michelet zu Einfluß. Ihr Kulturideal war völlige Loslösung von der katholischen Kirche. Michelet nannte sie die Zitadelle des Bösen, während ihm die Revolution die Zitadelle des Guten war. Quinet hatte schon 1850 bei der Erörterung des Gesetzentwurfes über die Unterrichtsfreiheit als erstrebenswertes Ziel der Entwicklung „Trennung der Laiengewalt von der kirchlichen, Trennung der Schule und der Kirche, des Lehrers und

des Priesters, des Unterrichts und des Dogmas" hingestellt. Während das vorrevolutionäre Frankreich den Unterricht fast ausschließlich der Kirche überlassen hatte, sah Quinet, welchen Gambetta „den Förderer des Laienunterrichts in Frankreich" nannte und dessen hundertjährigen Geburtstag die radikale Partei zu Beginn des 20. Jahrhunderts feierte, in der Schule das wirksamste Mittel, die zukünftigen Bürger mit der staatlich abgestempelten Gesinnung zu erfüllen.[5])

Von besonderem Verhängnis für die katholische Kirche mußte es sein, daß der kirchen- und religionsfeindliche Geist in den Freimaurerlogen eine Heimstätte fand, die seinen geheimsten Wünschen und Absichten außerordentlich günstig war.[6]) Dies geschah namentlich gegen Ende des zweiten Kaiserreichs, das durch die Unterdrückung des politischen Lebens alle oppositionellen Elemente zur Pflege der „revolutionären Legende" in die geheimen Gesellschaften drängte, durch die Besetzung Roms den Widerspruch der Kirchenfeinde weckte und überhaupt nach dem Zeugnis Montalemberts so viel Sensualismus, Materialismus, ja sogar Atheismus erzeugte. 1864 begann der Freimaurer Massol seine Werbearbeit für eine „unabhängige Moral", „das einzige Mittel, um die Laienerziehung, die Grundlage des allgemeinen Wahlrechts, zu einem organischen Ganzen zu verknüpfen, eine Regelung, die so lange unmöglich ist, als man bei den theologischen oder metaphysischen Voraussetzungen bleiben wird". Sein Schüler war damals der junge Henri Brisson, der später einen so unheilvollen politischen Einfluß gewann. Massol erreichte es, daß die Frage der Ausmerzung „des Weltenbaumeisters" auf die Tagesordnung der Maurerkonvente kam. Nach dem Eindringen positivistischer Gedanken (Littré,

Ferry) wurde dann gemäß Beschluß des „Großorients" im ersten Artikel der Verfassung das Prinzip des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele gestrichen. In mehreren Logen überwog vor 1870 schon das republikanische Element bedeutend. Von einflußreichen Politikern waren außer den oben genannten schon damals Freimaurer: Crémieux, Floquet, Ranc, Pelletan, Méline, Andrieux, Antonin Dubost, Delpech, Etienne, Gambetta, Constans, Arago, Rouvier. Die ehrgeizigen Republikaner, die in den Logen sich einnisteten und ihnen mehr und mehr das Gepräge ihres Geistes aufdrückten, hatten aber nicht nur die Eroberung der Macht im Auge. Mehr noch galt diesen Fanatikern des Unglaubens die Vernichtung der katholischen Kirche und die Aufrichtung des neuen Reiches von dieser Welt. Dies gelang auch in etwa; denn es gab ja keine natürlichen Führer mehr; die Masse schwankte unter dem rein äußeren Antrieb des Interesses oder der Furcht hin und her und war infolgedessen rettungslos den entwurzelten Strebern anheimgegeben, „die sich Republikaner, Fortschrittler nennen, aber zumeist tolle Narren sind" (Taine). Die Eroberungsgelüste der Freidenker richteten sich naturgemäß auf die Schule. Im Jahre 1866 gründete Jean Macé „Die Unterrichtsliga", die im Jahre 1877 schon 400 Ortszirkel und 60 000 Mitglieder hatte. Ihr Zweck war Förderung des Volksschulunterrichts, aber im Sinne „der in den Logen verkündeten Grundsätze". Republikanische Propaganda und Vorbereitung des Kulturkampfes gegen christliche Schule und Kirche waren der Hauptinhalt der Ligaarbeit. Seit 1870 gab es kein Ministerium in Frankreich, das nicht mindestens zur Hälfte aus Freimaurern bestand.

Der französische Klerus hat es nicht vermocht, dieser

drohend heranbrausenden „Kultur"woge feste Dämme entgegenzusetzen. Die Wissenschaft schien für ihn kaum zu existieren. Unerleuchtete Eiferer polterten gegen die Universitäten. Erst der Erfolg von Renans „Leben Jesu" (1863) ließ allmählich die Gefahren erkennen, die in einer Entfremdung der Kirche und der Wissenschaft liegen. Die Unwissenheit im Klerus erzeuge immer Religionslosigkeit im Volke, meinte damals ein Jesuit.

Vielleicht noch verhängnisvoller für die französische Kirche war es, daß sie sich die undankbare Aufgabe zuschieben ließ, in einer Zeit rascher industrieller Entwicklung und sozialen Fortschritts unsoziale, eng konservative Ideale, in einer Zeit hochgespannter persönlicher Tat rein passive Tugenden zu empfehlen. Die Einseitigkeiten Joseph de Maistres wurden unbesehen als der Weisheit letzter Schluß hingenommen. Veuillot, der Geistesgenosse de Maistres, leistete Hervorragendes; seine spitze Feder kämpfte manche Tagesgröße nieder; aber die herrische Überlegenheit, mit der er die Wahrheiten zur Geltung brachte, schuf keinen fruchtbaren Boden für solide Fortschritte. Seine Presse drang nicht durch. Baudon wies 1877 auf die vorbildliche Presse der deutschen Katholiken hin, aber der Klerus erkannte ihre Bedeutung erst, als es fast schon zu spät war. Die Wahrheit wurde gehütet, aber nicht ausgemünzt und dem Irrtum sieghaft entgegengestellt. Dieser autoritäre, antidemokratische Geist brachte die Kirche abseits des großen Kulturstromes; die Katholiken wurden „die Emigranten des Innern". Das arme, verwahrloste Volk, das entstehende Proletariat schrie nach geistiger Nahrung und gesellschaftlicher Hebung, und immer noch blieb der Klerus in der Sakristei und hoffte, mit dem Schloßherrn die Politik der Privilegien machen zu können. Während Mon-

talembert in den deutschen Katholiken gelehrige Schüler fand, die sich entschlossen auf den Boden des gemeinen Rechtes stellten, teilte dieser große französische Katholik das Prophetenschicksal, im eigenen Lande ein Rufer in der Wüste zu sein.

Die Kulturkampfgesetzgebung setzte ein, als nach den Wahlen von 1876 die republikanische Partei mit der erdrückenden Mehrheit von 360 Abgeordneten in die Kammer einzog. Ebenso sehr aus Sorge um die Republik und ihre republikanisch-demokratischen Ideale als aus Haß gegen Kirche und Religion begannen nun die Republikaner den Kampf gegen den „Klerikalismus". In einer aufsehenerregenden Rede beklagte Gambetta 1878 „den Fortschritt des klerikal-vatikanischen, mönchischen, dem Syllabus unterworfenen Geistes". Der unrechtmäßige Besitz von Hunderttausenden von Mönchen sei die wahre soziale Gefahr, zumal die Erziehung der Jugend in ihre Hand gelegt sei seit dem Gesetz Falloux von 1850 und ebenso seit dem Gesetz über den Hochschulunterricht durch die Jesuiten, deren Sache immer steige, wenn die des Vaterlandes falle.

„Die Laienvernunft, die kurzsichtige, halbgezähmte Enkelin der großen Blinden, der brutalen, wahnsinnigen Ahnfrau, die 1793 und 1794 unter demselben Namen an demselben Platze thronte" (Taine), begann von neuem ihr Werk. Aber ums Jahr 1880 durfte man dem Volke dieses Ziel der gänzlichen Verweltlichung noch nicht zeigen. Man mußte die Reformen nach einem Ausdruck Gambettas „abstufen". Das sahen die Opportunisten ein und sagten sich von den unentwegten Republikanern los. Man unternahm zunächst einen halb durchgeführten Feldzug gegen die Orden, erließ Prozessionsverbote, verweltlichte

gewisse Krankenhäuser und hob das Verbot der Sonntagsarbeit auf.

Doch all das war nur Vorspiel. Der eigentliche Kampf begann mit der immer heftiger einsetzenden Propaganda für die Laienschule. Ihre Einführung entsprang natürlich vor allem auch dem Bedürfnis, der Schule endlich den Einfluß in dem fortschreitenden nationalen Leben zu geben, den andere Nationen ihr schon längst eingeräumt hatten. Aber gerade dieses Hauptziel wurde bis heute nur halb erreicht, weil die Laienschule viel zu sehr als Mittel zur Verbreitung kirchen- und religionsfeindlichen Denkens und dadurch zur Verankerung des Republikanismus im Volke mißbraucht wurde. Die Gesetze von 1881 bezw. 1882 bestimmen die Unentgeltlichkeit und den Zwangsbesuch. Der Religionsunterricht wird aus der Schule verbannt. Daß das nichts anderes als eine gehässige Kulturkampfhandlung war, besagt schon der Umstand, daß bis dahin die überwiegende Mehrheit der französischen Eltern eine religiöse Erziehung ihrer Kinder gewünscht hatte. Das gleiche beweist die Entwicklung der Dinge, die dahin geführt hat, daß der Lehrer vielerorts eine Art Gegenpfarrer und republikanischer Wahlmacher geworden ist. Doch am deutlichsten zeigte es sich in der Folge an dem Neubau des Moralunterrichtes, wes Geistes Kinder die republikanischen Neuerer waren. Dieser Moralunterricht war zwar zunächst noch durchaus im Sinne des deistischen Spiritualismus gefaßt. „Die natürliche Religion" Jules Simons war sozusagen die Bibel der herrschenden Partei. Doch obwohl J. Simon im Senate warm dafür eintrat, gelang es nicht, in die Schulgesetze „die Pflichten gegen Gott" aufzunehmen. Erst im obersten Schulrat überwog der Spiritualismus, so daß dem Moralprogramm ein

solches Kapitel beigefügt werden konnte. Aber es wurde ein Stein des Anstoßes und ein Zeichen des Widerspruches. Die positivistischen Politiker haben dieses Kapitel nur als Zugeständnis einer Übergangszeit zugelassen, und es brachte der überwiegenden Mehrheit der Lehrer und Lehrerinnen Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, dem ganzen Unterricht Halbheit und Unwirksamkeit.

Die theoretische Entwicklung, die sich in den wie Pilze hervorschießenden Moralbüchern spiegelt, ging rasch von dem Spiritualismus über den Rationalismus Kantischer Färbung zum atheistischen Evolutionismus und Solidarismus über. Immer energischer macht sich namentlich in den Kreisen der herrschenden Partei der Grundsatz der moralischen Einheit des gesamten Volkes geltend. Die Idee der Freiheit haben diese Republikaner, die fast ganz einer skrupellosen Finanzoligarchie verschrieben sind, noch nicht begriffen. Die demokratische und antiklerikale Partei könne Frankreich nur als eine Herde auffassen, deren einziger Hirte sie selbst sei, meint Faguet einmal.[7]) Kein Familienvater habe das Recht, zu verlangen, daß sein Sohn die Anschauungen der Mehrheit seiner Zeitgenossen nicht kenne. So tyrannisiert man die Widerstrebenden. Dieses politische Bedürfnis, zum Schutze der eigenen Herrschaft dem Volke die eigenen Anschauungen aufzudrängen, sollte in der Folge, als verdächtige Männer wie Félix Faure und Méline von der politischen Bühne verschwunden waren, immer unverhüllter hervortreten, je länger die Laienschule wirkte und Fluten verweltlichten Denkens ins Land ergießen konnte.

Die Dreyfushändel bewirkten in den Jahren 1898 und 1899 eine völlige Umschichtung der Parteien und unter dem Schlachtruf „Gerechtigkeit“ und „Vaterland“

ein verhängnisvolles Wiederaufleben der durch die Politik des „neuen Geistes“ eine kurze Zeit niedergehaltenen religiösen Gegensätze. Ein Bündnis zwischen skrupelloser Hochfinanz und religionsfeindlicher Aufklärung, das im „Großorient“ seine Aktionszentrale hatte, war die Folge. Waldeck-Rousseau machte den Großfinanzier Caillaux zum Finanzminister, den Freimaurer André, den Organisator des Angebewesens in der Armee, zum Kriegsminister; Millerand wurde als erster Sozialist Arbeitsminister. Der Kulturkampf großen Stiles konnte beginnen. Die politische Tätigkeit einiger Ordensleute, namentlich der Assumptionisten, gab im Jahre 1898 den willkommenen Anlaß.

Obwohl Waldeck-Rousseau, der damalige Ministerpräsident, kein Kulturkämpfer im gewöhnlichen Sinne war, so trug sein widerspruchsvolles, „von Sophismen wimmelndes“ Vereinsgesetz gegen die Kongregationen doch viel zu den Zerstörungen der folgenden Zeit bei. Es wird gesagt, daß er im Grunde nur die Lage der Orden gesetzlich regeln, also eine Art Ordenskonkordat schaffen wollte. Wenn das die Absicht war, wie konnte dann aber das Gesetz vom 1. Juli 1901, das die in der Verfassung von 1848 verkündete Vereinsfreiheit organisiert, die Orden einer strengen Polizeiordnung unterstellen, also die Freiheit der Ordensbildung weitgehend behindern und jedes Mitglied eines nicht genehmigten Ordens für unfähig erklären, sei es direkt, sei es durch eine Mittelsperson, eine Unterrichtsanstalt irgendwelcher Art zu leiten oder darin Unterricht zu erteilen? Man gab den einen die längst ersehnte Freiheit, nahm sie aber gleichzeitig, namentlich auf dem Wege einer engherzigen, gehässigen Verwaltungspraxis, den andern, die angeblich kein Recht darauf hatten. Warum? Weil sie sich durch ihr Gelübde außer-

halb des familiären und gesellschaftlichen Lebens gestellt hätten. Weil das Kind nicht den Eltern, sondern dem Staate gehöre und der Staat die Pflicht habe, die Schwachen zu schützen vor den Anschauungen solcher Lehrer. Weil die Toleranz den Intoleranten gegenüber nicht zu üben sei.

Es war bezeichnend für die Lage, daß die herrschende radikale Partei in ihrem Programm gerade damals folgende kirchenpolitische Forderungen aufstellte: Die Partei will die absolute Oberhoheit der bürgerlichen Gewalt und beabsichtigt, durch die Aufhebung der Orden die Enteignung der Güter der toten Hand sowie durch Aufhebung des Kultusbudgets die entscheidende liberale Forderung zu verwirklichen.[8]) Die Ausführung dieses Programms ließ nicht lange auf sich warten.

Die Ära Waldeck-Rousseau wurde durch eine Ära Combes abgelöst. Der Politik der Nadelstiche folgte eine Politik der Keulenschläge. Entfesselt raste der Kulturkampfgeist einher, auf seiner Bahn alles, was ihm in den Weg kam, „zermalmend". Voltaires Saat war in die Halme geschossen. Der Altmeister des Kirchen- und Religionshasses hätte befriedigt auf seine Schüler blicken können. Die Freimaurerei erntete die Frucht ihrer hartnäckigen Bemühungen, „unter Anwendung aller Mittel Freimaurer in die maßgebenden Behörden" zu bringen, um so „die Trennung von Kirche und Staat durchzusetzen".[9])

Die Wahlen von 1902 hatten die kirchen- und religionsfeindliche Mehrheit noch etwas verstärkt. Der Radikalismus und Sozialismus herrschten in uneingeschränkter Willkür. Combes mißachtete die Absichten und Versprechungen seines Vorgängers und ließ durch eine gefügige Mehrheit alle Genehmigungsgesuche der Lehr- und Pre-

digerorden ohne Einzeluntersuchung abweisen. Er verwandelte so das Aufsichtsgesetz in ein Ausschlußgesetz. Er konnte sich rühmen, 22 000—23 000 Klöster und (mit Rouvier und Clémenceau) 16 000 katholische Schulen (von 17 000 vorhandenen) geschlossen zu haben. Der Gedanke der moralischen Einheit des Landes, der Ludwig XIV. zur Aufhebung des Edikts von Nantes gebracht hat („Ein König, ein Glaube!") und der schon in den Reden Jules Ferrys durchgeblitzt war, trieb die Machthaber zu immer tatkräftigerer Bekämpfung der nach ihrer Meinung veralteten und gefährlichen Religion der Autorität[10]) sowie zur Aufrichtung des vor- und widerchristlichen Ideals der Staatsallmacht im Geiste des Cäsaropapismus. Eine besonders gehässige Maßregel enthielt das Rundschreiben des Ministers des Innern vom 1. April 1904, in dem allen Präfekten befohlen wurde, sofort aus allen Gerichtssälen und Kanzleien die religiösen Sinnbilder (Kruzifixe) entfernen zu lassen. Dieser Befehl wurde sofort ausgeführt, ohne Rücksicht darauf, daß gerade die Karwoche war und daß eine große Anzahl Gemeinderäte und Gerichtsbeamte sich in ihrem Gewissen verletzt fühlten. Drei Monate vorher hatte Maxime Lecomte, der auch zur Linken gehörte, noch im Senat gesagt: „Wir denken nicht daran, durch Beseitigung der religiösen Sinnbilder die Interessen der Kunst und wertgehaltene Überlieferungen auch nur im geringsten zu verletzen." Das Jahr 1904 brachte neue Kulturkampfgesetze, die die völlige Ausrottung der Ordensschulen und des Ordenswesens zur Folge hatten. Noch blieb die vielumstrittene Unterrichtsfreiheit (Gesetz Falloux) bestehen; es war aber, wie damals schon Louis Maret erkannte, nur noch eine Lockspeise.

Bis dahin hatte sich die Kulturkampfpartei auf die

Seite des Konkordats und des Weltklerus gestellt. Sie gab vor, die Weltgeistlichen gegen die Übergriffe der Ordensgeistlichen schützen zu wollen und in ihrem Kampfe gegen die „Seitenkirche“ nur dem Geiste des Konkordats zu folgen, das ja von den Orden gar nicht spreche. Nun, da Orden und Ordensschulen verschwunden und die „Schätze“ der toten Hand zum größten Teil in die Taschen der berüchtigten Liquidatoren[11]) geflossen waren, kam die „Hauptkirche“ an die Reihe. Lange scheute man sich, das Konkordat anzutasten, da man das Protektorat über die französischen Einfluß verbreitenden Missionen und Missionsschulen zu verlieren fürchtete,[12]) und da man das Volk für solche umstürzenden Neuerungen noch nicht reif genug hielt. Nun aber schien der Boden bereitet, die Stimmung geweckt zu dem letzten, gewaltigsten Werke der „Befreiung vom Joche der Geisteknechtschaft“, die immer gleich Priesterherrschaft, niemals gleich Freimaurer- oder Finanzherrschaft gesetzt wurde. Einer der gehässigsten Kulturkämpfer, der berühmte Romanschriftsteller Anatole France, verriet gerade damals, was man beabsichtigte. Die Trennung von Kirche und Staat, so führte er in seiner niedrig stehenden Streitschrift „Kirche und Republik“ aus, treffe die Kirche gerade in ihrem Prinzip. Das Wesentliche an ihr sei die Einheit. Diese Einheit aber schütze nur der konkordatäre Staat. . . . Nach der Trennung werde er es sich nicht mehr angelegen sein lassen, die Scheidung zwischen rechtgläubigen und schismatischen Bischöfen vorzunehmen, und die Gläubigen werden sich unter die beiden verteilen. . . . Freiheit bringe Verschiedenheit hervor. Es werden Sekten und Dissidentengemeinden entstehen, und die Einheit des Gehorsams werde zerstört sein.[13]) Diese Äußerungen führen vielleicht auf die tiefsten Quell-

gründe der Trennung, auf den subjektivistischen Wahrheits- und Religionsbegriff zurück; Quellgründe, die freilich durch die Zuflüsse von Haß und Leidenschaftlichkeit meist arg verschlammt werden.

Dieselbe Broschüre, die damals weite Verbreitung fand und die viel dazu beitrug, daß die Gemäßigten so wenig Einfluß auf die Gestaltung der Trennungsgesetzgebung hatten, bekämpfte die These Montalembert-Goblets von der „freien Kirche im freien Staate", d. h. die Regelung der kirchlichen Verhältnisse auf dem Boden des gemeinen Rechtes, und förderte so die schon vorhandenen Neigungen zu sonderrechtlicher Gestaltung der Trennung. Auf Grund der nichtigsten Motive, schreibt Faguet,[14]) um nicht zu sagen ohne Motive, und mit einer Überstürzung, der man den kindischen Zorn anmerkt, hat eine verständnislose, unbesonnene Partei, die durch heftige Gebärden und Worte fast immer gewonnen wird, einige Auseinandersetzungen mit Rom, die eine versöhnliche Regierung oder einfach eine Regierung mit Selbstbeherrschung nicht nur in einigen Minuten gelöst, sondern als nicht bestehend betrachtet hätte, dazu benutzt, um den Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit der Kurie herbeizuführen. Der weitere Schritt war die Kündigung des Konkordats unter völliger Nichtberücksichtigung der anderen Vertragsseite. Ebenso einseitig hat die französische Regierung die Trennung geregelt und praktisch durchgeführt, während Trennung doch nur gegenseitige Abhängigkeit, nicht aber Abmachungen in Grenzfragen ausschließt. Zu einer gerechten und wirklich liberalen Lösung der so ungeheuer tief einschneidenden Neuerung fehlte der herrschenden Partei der gute Wille. Das wahre Motiv der Trennung hat ein Abgeordneter bündig umschrieben: „Um den Katholizis-

mus vernichten zu können, ist die Trennung von Kirche und Staat unbedingt notwendig." Das Trennungsgesetz, das am 1. Januar 1906 in Kraft trat, entfernte die Kirche aus dem öffentlichen Recht, in dem bis dahin ihr Dasein ausdrücklich anerkannt war und ihre Beziehungen zum Staate geregelt wurden. Seit diesem Termin wurden alle Kultusbudgets unterdrückt (Art. 2 Abs. 1), während die Einziehung des Kirchenguts zur Zeit der französischen Revolution doch eine immerwährende Verpflichtung zur Aufbringung der Kultuskosten und zum Unterhalt der Kultusdiener in sich begriff. Die Departements und Gemeinden dürfen also karitative, philanthropische und ähnliche Einrichtungen, ja sogar Arbeitersyndikate unterstützen, nur nicht religiöse Organisationen! Alle Kultusanstalten, die bis dahin das für kirchliche Zwecke notwendige Vermögen erwarben, besaßen und verwalteten, wurden zertrümmert. In dem engherzigen Bestreben, die Kirchen auf die Ausübung von Kulthandlungen zu beschränken, verfügte der Gesetzgeber, daß das Vermögen der kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten den entsprechenden öffentlichen oder gemeinnützigen Anstalten überwiesen werde. Welche Zweckentfremdung und Ungerechtigkeit darin liegt, ergibt sich z. B. aus dem Umstand, daß das Kirchenvermögen, das bis dahin für Erziehungszwecke im kirchlichen Sinne gebunden war, nun in den Besitz der Gemeinden überging, deren Unterricht religionslos ist. Die gemeinrechtlichen Klagen seitens der Schenker bezw. deren Erben in gerader Linie betreffend Herausgabe der Schenkungsmasse wegen Zweckentfremdung wurden einer ungünstigen Sonderbehandlung unterworfen, da eine zu weit gehende Minderung des zu konfiszierenden Kirchenguts den Absichten der herrschenden Parteien nicht entsprach (Rothenbücher).

Unbelehrt durch die Erfahrungen in Nordamerika, wo es der katholischen Kirche unter den denkbar schwierigsten Verhältnissen gelungen ist, ihren Kirchenbegriff dem alles beherrschenden religiösen Individualismus zum Trotz auch im staatlichen Rechte zur Geltung zu bringen, versuchte die Regierung, „einen Stoß ins Herz des kanonischen Rechtes zu tun“ (Kahl), indem sie in ihrer Sondergesetzgebung der völkerumspannenden sichtbaren Rechtskirche den juristischen Vereinsbegriff aufzwingen wollte. Durch eigens geschaffene privatrechtliche Kultusvereine, deren Ausstattung noch dazu denkbar kärglich und engherzig war, sollte in die hierarchisch aufgebaute Kirche der demokratische Zeitgeist getragen, die Volkskirche von unten her in Einzelkirchen auseinandergesprengt und so der kirchlichen Autorität der Todesstoß versetzt werden. Man billigte den neuzubildenden Kultusvereinen nur die juristische Person der angemeldeten Vereine des Vereinsgesetzes (Art. 6) zu, stellte sie aber unter die Staatsaufsicht, die sonst bloß die gemeinnützigen Vereine auf sich zu nehmen haben. So hatten sie zwar die Parteifähigkeit vor Gericht, konnten aber keine Stiftungen und Schenkungen annehmen. Im Zusammenhang mit der willkürlichen, dem gemeinen Rechte fremden Einschränkung der Reservefondsbildung bedeutet dieses Verfahren nichts anderes als einen Zwang, „stets auf der Vereinsgrundlage zu bleiben“, und die Unmöglichkeit, „den Kult von dem wechselnden Bestand und Beitrag der Gläubigen unabhängig zu machen“.

So konnte der Akademiker Etienne Lamy den Grundtext des Trennungsrechts ein Gesetz nennen, „welches das Konkordat beseitigte, aber die organischen Artikel aufrecht erhielt“, welches die Mißbräuche der Trennung auf die Mißbräuche des Konkordats häufte. Die Annahme des

geringfügigen Teils der Kirchengüter, der als Köder hingehalten wurde, wäre die Quittung für den Kirchenraub, die Einwilligung in die widersinnige Knechtschaft gewesen. Pius X. wußte, daß das Trennungsgesetz im Geiste der herrschenden Parteien nur „ein Zwischenspiel war in dem erbarmungslosen Kampf gegen die christliche Religion".[15]) Dadurch aber, daß er das Gesetz verurteilte und insbesondere die Kultusvereine verwarf, fiel nicht bloß alles Vermögen der bisherigen Kultusanstalten den örtlichen Wohltätigkeitsanstalten zu, sondern es gingen auch die Wohnungen der Bischöfe und der Geistlichen, die Seminargebäude und ähnlichen Zwecken dienende unbewegliche Güter in den Besitz des Staates, der Departements oder der Gemeinden über.

Die Kirche war also rechtlos und mittellos geworden. Geblieben ist ihr, der doppelt beraubten, nur der Genuß ohne Rechtstitel an den Gebäuden, die bis dahin dem katholischen Kultus dienten. Unter bestimmten Voraussetzungen können die Kirchen durch Dekret sogar ihrer Kultbestimmung entzogen werden. Daß diese Ausreihung keine Seltenheit mehr ist, und wie sehr dabei Kulturkampfleidenschaft mitspielt, hat Maurice Barrès des öftern gesagt, zuletzt in seinem Buche „La grande pitié des églises de France". Der Art. 13 des Trennungsgesetzes sieht fünf Ausreihungsfälle vor. Der eine ist „unzulängliche Unterhaltung". Der neue Eigentümer hat gesetzlich wohl das Recht, aber nicht die Pflicht der Unterhaltung. Wo immer also Kulturkampfmehrheiten in den Körperschaften die Entscheidung zu treffen haben, wird die Unterhaltung abgelehnt, hinausgeschoben, abgewälzt, halb durchgeführt werden. So wurden 1911 schon 45 Kirchen, „diese reinsten

Herde des nationalen und moralischen Lebens" (Barrès), aufgewiesen, die einzufallen drohen.

Die Verweltlichung, die diese Kulturkämpfer vornehmen, ist verruchte Zerstörung, ist Barbarei. Die Flut derer, die gegen Kirchen, Ölberge und Gottesäcker wüten und so die Seelenkultur bedrohen, ist im Steigen begriffen. Philosophen und Literaten, Künstler und Kunstschriftsteller der verschiedensten Richtungen halten erschreckt inne und rufen nach dem Retter: Die Kirchen brauchen Heilige!

Welcher Katholik möchte sich den ergreifenden Rufen dieser einsichtigen Männer nicht anschließen? Aber gerade hier hat die Trennung von Kirche und Staat der Kirche die tiefste Wunde geschlagen. Es ist seit dem Trennungsgesetz eine starke Krisis in der Rekrutierung des Klerus eingetreten, die allen beteiligten Stellen der Gegenstand ernster und anhaltender Sorge ist. Die kleinbürgerlichen Kreise rechnen und halten ihre Söhne von dem geächteten und beraubten Heiligtum fern. Die dennoch kommen, sind besser; aber die Lücken werden verhängnisvoll, da ganze Dörfer nicht mehr pastoriert werden können. Mögen so auch einige Gemeinden dem Idealzustand genähert sein, unendlich viel mehr werden auch die vorher genossene mittelmäßige Pastoration entbehren müssen.

Nachdem die großen, weithin Aufsehen erregenden Taten der kulturkämpferischen Gesetzgebung vollbracht waren und, abgesehen von der Einführung des laizistischen Unterrichtsmonopols, kaum mehr viel zu tun übrig blieb, ging der geheime, unauffällige Kulturkampf ruhig weiter. Barrès berichtet in einem andern Artikel, in dem er für eine gesetzliche Regelung der Kirchenunterhaltungspflicht eintritt, von einer wutgebornen, todbringenden These, die

in den Wandelgängen der Kammer von Mund zu Mund ging: Der gegenwärtige Zustand bietet uns ein Mittel, die Dorfkirchen einfallen zu lassen. Wir haben den Katholizismus. Wir können ihn unter behauenen Steinen zermalmen. (Wer denkt nicht an Voltaire!) Hüten wir uns, der gesetzlichen Regelung (betr. Erhaltung der Kirchen), die man von uns verlangt, zuzustimmen.[16])

Wer hat die Regelung abgelehnt und damit das Land immer größerer Barbarei anheimfallen lassen? Die herrschende Mehrheit in der französischen Abgeordnetenkammer. Und wer trieb täglich durch die Bevorzugungen und Plackereien einer vom engsten Parteigeist geleiteten Verwaltungs- und Rechtsprechungspraxis den Kulturkampf weiter, dergestalt, daß armen Arbeitern und Bauern deshalb nicht die Vorteile neuer Gesetze (z. B. des Arbeiterpensionsgesetzes) zu teil wurden, weil sie nicht für den Regierungskandidaten stimmten, dergestalt, daß die Prüflinge, die in freien Schulen vorgebildet waren, samt und sonders durchfielen, während die Prüflinge der Staatsschule zu drei Vierteln bestanden?[17]) Die französische Regierung bzw. ihre Organe. Wer hat das Schreckgespenst des Klerikalismus immer wieder an die Wand gemalt und so den Kulturkampf immer wieder neu belebt, wenn Schwierigkeiten drohten? Die französische Regierung. Wer hat durch Zerreißung des traditionellen Bandes zwischen Frankreich und der Kirche nach einem Worte Leos XIII. „der Nation einen Teil ihrer moralischen Kraft und ihres großen Einflusses in der Welt" genommen? Die französische Regierung.

Wer hat das französische Volk durch systematisch angelegten und methodisch durchgeführten Kulturkampf zu einem „atheistischen Volke" gemacht, das nur noch von

den durch das Christentum angehäuften Schätzen zehrt?[16]) Die französische Regierung und ihre Gefolgsmänner, die, wie man ihr von patriotischer Seite vorwarf, durch ihre Bürgerkriegs- und Interessenpolitik übermäßig in Anspruch genommen, die wahren Interessen des Landes verkannten, der Auslandspolitik lange nur ein halb aufmerkendes Ohr liehen, schließlich aber doch in ihrer Verlegenheit, gegen ihren pazifistischen Geist dem neuerwachten Nationalismus nachgebend, an der Einkreisungspolitik teilnahmen.

Wenn man den französischen Kulturkampf als Ganzes, seine Geschichte, seine unverhüllten Ziele und treibenden Tendenzen überblickt, springt das Sinnlose der Behauptung in die Augen, Bismarck habe ihn von Deutschland nach Frankreich übertragen. Das antichristliche, ja atheistische Wesen blieb dem Kanzler, der ein konservativer und evangelisch gläubiger Mann — auch in den Kulturkampfsjahren — war, völlig fremd. Der preußische Kulturkampf war nicht gegen das Christentum, nicht einmal gegen die katholische Kirche an sich, sondern gegen deren Freiheit und Machtstellung gerichtet. Was darüber im Laufe des Streites hinausging, waren Kampfmittel, die nicht endgültig bestehen bleiben sollten.

Im Gegensatz zu dem französischen Kulturkampf hat der deutsche Kulturkampf eigentlich keine Vorgeschichte. Gewiß kann man von einer staatskirchlichen Tradition in der preußischen Kirchenpolitik sprechen und den Kulturkampf der siebziger Jahre in gewissem Sinn als Rückfall in diese Überlieferungen bezeichnen. Auch in Bismarck war ein gut Teil dieser altpreußischen kirchenpolitischen Tendenzen lebendig. Aber sein politischer Realismus bewahrte ihn davor, sich zum Sklaven einer wenn auch noch so

alten Tradition, eines wenn auch noch so lockeren Doktrinarismus zu machen. Doktrinäre jeder liberalen und religiösen Färbung drängten ja, namentlich seit dem durch die wohlwollende Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV. bedingten Aufschwung der katholischen Kirche, zum Kampf gegen den verhaßten Hort der Reaktion.

Aber noch 1869 hatte Bismarck unter ausdrücklicher Berufung auf die Treue, welche die Katholiken 1848 bewiesen hätten, seine Abneigung gegen kirchenpolitische Ausnahmegesetze kundgegeben. Und sogar während seines Aufenthalts in Frankreich (1870/1871) bewegte sich sein Planen, wie J. B. Kißling[19]) sich ausdrückt, im Kreise klerikal-konservativer Velleitäten, erschien ihm die Unterstützung seiner Politik durch die Katholiken Preußens als durchaus wünschenswert. Aber rasch wie damals die Ereignisse vollzogen sich auch die Stimmungsumschläge. Sozusagen über Nacht erstand in Bismarck der Kulturkampfwille, der sich natürlich gerne der schon vorhandenen Kulturkampftendenzen der Zeit bediente, um sein kirchenpolitisches Ziel zu erreichen.

Mit dem Eifer für den preußischen Staatsgedanken und den in ihm lebendigen Traditionen verband sich nun nach der ruhmgekrönten Heimkehr aus Frankreich die Sorge um die Festigung des jungen Reiches. „Das noli me tangere ist für mich nur die europäische Machtstellung des geeinigten Deutschlands, welche verständigerweise als der wertvollste Edelstein in der päpstlichen Schatzkammer betrachtet werden sollte.“ Aus Mißverständnis, Vorurteil und Übereifer entstanden nun gerade in Bezug darauf Zweifel in ihm. Er maß nicht mehr mit dem alten Maße, als ihm die unterdessen zur parlamentarischen Vertretung der katholischen Interessen gegründete „Frak-

tion des Zentrums" gleich in der Adreß- und Grundrechtsdebatte „aggressiv gegen das neue Reich und seine Regierung" vorzugehen schien. Er faßte einen tiefen Groll gegen die Partei, die ihm beim Ausbau seiner jungen Schöpfung durch „taktlose und unzeitgemäße Haltung", wie er meinte, Hindernisse in den Weg legen wollte; gegen jene Partei, die durch Aufnahme der bayrischen Partikularisten und des Welfen Windthorst in seinen Augen noch mehr gesunken war.

„Ich bin erst in den Kulturkampf hineingezogen worden", erklärte Bismarck später in einer Sitzung des Abgeordnetenhauses (21. April 1887), „durch den Angriff einer starken, auf achtbaren Fundamenten gegründeten Fraktion, durch den Angriff, den das Zentrum auf die Reichsregierung machte in dem Moment, wo das Reich noch auf neuen und schwachen Fundamenten stand und wo uns von seiten der Zentrumspartei sofort in der ersten Adreßdebatte damals schwierige Fragen und Anträge gestellt wurden, die gerade ein Wohlwollen und eine Neigung, das Reich zu unterstützen, nicht verrieten. Diese Beziehungen wurden auf die Kurie dadurch übertragen, daß wir uns in Rom über das Verhalten einer Partei beschwerten, die nur auf der Basis der päpstlichen Autorität, welche sie zu vertreten beabsichtigte, die Wahlstimmen erhalten hatte. Wir hatten zur Zeit Antonellis anfangs günstige, später infolge von deutschen Einflüssen ablehnende Antworten erhalten. Wir sahen auf diese Weise in der Kurie damals den Bundesgenossen einer inneren Fraktion, gegen die wir glaubten uns wehren zu müssen, weil sie das Reich in seinen Fundamenten angriff."

Der Realpolitiker hatte gerade damals immer mehr den moralischen Einfluß des Papstes schätzen und —

fürchten gelernt. „Für mich ist der Papst an erster Stelle eine politische Figur, und ich habe einen angeborenen Respekt vor allen realen Mächten und Gewalten. Ein Mann, der über die Gewissen von 200 Millionen Menschen verfügt, ist für mich ein großer Monarch, und ich würde nicht das mindeste Bedenken haben, geeignetenfalls in politischen Dingen auch die Vermittlung und selbst auch den Schiedsspruch des Papstes zu provozieren." Ähnlich meinte er später, so mächtig wie der Papst könne kaum eine andere Persönlichkeit auf die preußischen Verhältnisse einwirken. Und gegen diesen Einfluß von Papst und Zentrum bäumte sich sein starker Herrscherwille auf. Daneben behauptete der Kanzler gelegentlich auch, daß der Beginn des Kulturkampfes für ihn überwiegend durch seine polnische Seite bestimmt sei. Die Ziele und Erfolge des Ultramontanismus hätten sich zunächst und besonders in Posen, Westpreußen usw. gezeigt, wo ganz große, längst deutsch gewordene Gebiete in klerikalem Interesse polonisiert worden seien. Sei dem nun aber, wie ihm wolle, soviel steht fest, daß beide zum Kulturkampf drängenden Gedankengänge wesentlich politischer Natur waren. „Rein konfessionelle Kämpfe würde ich überhaupt nicht führen; wenn der politische Leitsatz, die Machtfrage ... nicht wäre, würde ich ja mit einer solchen Entschiedenheit in diesen Kampf nicht eingetreten sein, da ich konfessionelle Stellungen nicht bekämpfe" (Reichstag, 30. November 1881).

Als der Versuch, die Kurie zum Einschreiten gegen das Zentrum zu bewegen, fehlschlug, begann Bismarck die unglückselige Ära des Kulturkampfes durch Aufhebung der katholischen Abteilung im Kultusministerium, die bis dahin die Beziehungen der katholischen Kirche zum preußi-

schen Staat zu bearbeiten hatte (8. Juni 1871). Aus demselben Geiste waren geboren der Kanzelparagraph (10. Dezember 1871), der gegen den „Mißbrauch der Kanzel" gerichtet war, und das Schulaufsichtsgesetz (11. März 1872), welches das Mitaufsichtsrecht der Kirche über den gesamten Unterricht beseitigte und sogar die Aufsicht über den Religionsunterricht dem Staat anheimgab. Nach der ergebnislosen Papstwahldepesche, die eine Einmischung der Mächte in die Papstwahl herbeiführen sollte (14. Mai 1872), und nach der Vertreibung der Jesuiten („Reichsgesetz betreffend den Orden der Gesellschaft Jesu" vom 4. Juli 1872) setzte 1873 die Zertrümmerung des preußischen Staatskirchenrechts durch die sog. Maigesetze ein, bei denen es sich nach einem Ausdruck Bismarcks „um die Abgrenzung, wie weit die Priesterherrschaft und wie weit die Königsherrschaft gehen soll", handelte. In Wirklichkeit sollte die katholische Kirche dem preußischen Staate unterworfen werden. Bei der tiefen Verankerung des Zentrums im katholischen Volke, bei der Unmöglichkeit, das unheilvolle Schlagwort Ultramontanismus gegen den Katholizismus richtig und gerecht abzugrenzen, bei der unheimlichen Logik, die in geschichtlichen Ereignissen solcher Art sich auswirkt, war es gar nicht anders möglich, als daß für Bismarck der Kampf gegen die Partei sofort zum Kampf gegen die Kirche wurde. Er verschrieb sich die kirchenfeindlichen Liberalen und alle verwandten Elemente (Freimaurer), die dem positiven Glauben den Rücken gekehrt hatten und in dem anhebenden Kampfe Morgenluft witterten. Je heißer der Kampf war, je stürmischer die Wogen der konfessionellen Verhetzung stiegen, desto mehr wurden auch die Konservativen in den Kulturkampfwahn hineingerissen. Sie waren ohnedies durch Syllabus und

Vatikanum in eine wenn auch unberechtigte Unruhe und Erregung geraten. Auch in dem Altkatholizismus sah der Kanzler einen willkommenen Bundesgenossen und eine erste Anbahnung dessen, was vielen seiner Mitkämpfer und vielleicht auch ihm in schwachen Stunden als letztes Ziel vorschwebte, nämlich die Aufrichtung einer romfreien Nationalkirche. Die Kreise des industriellen und kommerziellen „Gründertums", der Börse und der Hochfinanz liehen nicht minder gern ihre Hilfe; denn sie hatten ein Interesse daran, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit von ihrem Treiben abzulenken. Bismarck fand außerdem nach dem Sturz des Kultusministers v. Mühler in Dr. Falk einen Nachfolger, der „die Überlieferungen des altpreußischen Staatskirchentums mit den Instinkten des modernen kirchlichen Liberalismus vereinigte" und der bald „der Bannerträger im Kampf gegen Rom wurde".

Nach Abänderung (später Aufhebung) der Paragraphen der Verfassungsurkunde, welche die Selbständigkeit und Selbstverwaltung der Kirche garantierten, wurden die tief ins kirchliche Leben einschneidenden Gesetze erlassen betreffend Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, betreffend die kirchliche Strafgewalt und die Errichtung eines königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten mit der Befugnis, die Diener der Kirche ihres Amtes zu entheben, die Grenzen des kirchlichen Strafrechtes und den Austritt aus der Kirche zu regeln. Da der Episkopat seine Mitwirkung bei der Durchführung dieser Gesetze versagte, Pius IX. sie für nichtig erklärte, die Regierung aber entschlossen war, sie durchzuführen, entbrannte sofort der Kampf aufs heftigste. Die Bischöfe und zahlreiche Geistliche mußten Gefängnisstrafen und Geldbußen über sich ergehen lassen. „Absetzungen" waren

nichts Seltenes mehr. Alle Katholiken aber nahmen die Opfer, die ihnen der Kampf um die Freiheit und Rechtsstellung ihrer Kirche auferlegte, gern auf sich und leisteten von Anfang bis zu Ende passiven Widerstand gegen die Gesetze, die ihr Gewissen verletzten. Im folgenden Jahr erging eine neue Reihe kirchenpolitischer Gesetze zur „Befestigung, Erläuterung und Verschärfung" der ersteren, so das 1874 auch aufs Reich ausgedehnte Zivilehegesetz und das vom Reichstag angenommene „Reichsacht- oder Priesterausweisungsgesetz. Ihnen folgte dann im Jahre 1875 neben anderen ausgesprochenen Kampfgesetzen vor allem das Sperrgesetz, das den Geistlichen für den Fall ihres Widerstrebens die Staatseinkünfte entzog.

In den folgenden Jahren ebbte infolge der aufdämdämmernden Erkenntnis von der Erfolglosigkeit des Unternehmens die Kulturkampflust ab. Dem konservativ gesinnten Roon gingen schon lange die Kulturkampfgesetze „in einigen Punkten erheblich weiter, als für ihren politischen Zweck notwendig und nach den anfänglichen Intentionen des Staatsministeriums ins Auge gefaßt war." Ähnliche Stimmen wurden immer häufiger laut. Der Realpolitiker, der Bismarck immer war, mußte bald einsehen, daß die Bestimmungen über die Erziehung des Klerus „eine Jagd zu Pferde hinter wilden Gänsen, eine Jagd, die nie zum Ziele führt", sei; daß „vieles von dem, was man für Säulen des Staates zu erklären geneigt wäre, nur Stuck und Mauerputz sei, der für das Bestehen des preußischen Staates nicht durchaus notwendig, ja geradezu entbehrlich sein würde". Schwer mag ihm das Eingeständnis gefallen sein, daß er geirrt, daß er sich im Kampfe gegen die katholische Kirche im allgemeinen und gegen die Zentrumspartei im besondern

zu weit vorgewagt habe. Aber er beschritt entschlossen den Weg, der zum Abbau der Maigesetzgebung führte, als noch innerpolitisch-parlamentarische Notwendigkeiten neuer Art sich geltend machten und als die Thronbesteigung Leos XIII. ihm die Beschreitung dieses Weges wesentlich erleichterte. Nicht Gewalt, sondern organisches Wachstum erschien ihm fortan als der ideale Weg. „Gegen die Schäden hilft nichts weiter als die allmähliche Kräftigung des Nationalbewußtseins in jedem Deutschen, auch in dem, der den Priesterrock trägt, in höherem Maße, als es bisher der Fall ist" (Herrenhaus, 12. April 1886).

Soviel vom deutschen Kulturkampf. Der Unterschied vom französischen und der Gegensatz zu demselben springt sofort in die Augen. Während die französischen Kulturkämpfer von Gambetta-Ferry bis Combes-Briand Nichtchristen waren, die durch die wohlberechnete Stufenfolge ihrer Verweltlichungen die Herrschaft einer offenbarungsfeindlichen Wissenschaft und einer widerchristlich gerichteten Vernunft und Freiheit herzustellen suchten, stellte der deutsche Kulturkampf im Sinne der leitenden Männer niemals die Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Christentums in Frage. Auch Goyau[20]) sieht in ihm nichts anderes als „den letzten Kampf zwischen der römischen Kirche und dem Josephinismus. . . . Nach dem Vatikanischen Konzil machte der Josephinismus, gegen den sich die ganze Entwicklung der Kirche immer unwiderruflicher auflehnte, einen letzten Versuch; er rief die Allmacht Bismarcks zu Hilfe. Aber im Jahre 1886 und 1887 schien Bismarck, der des altmodischen Gastes überdrüssig geworden war, ihn eigenhändig zu Grabe tragen zu wollen."

Gewiß waren bei uns viele linksstehende Elemente

von Haß gegen die katholische Kirche, manche sogar von Haß gegen das Christentum erfüllt. Aber sie waren nicht die eigentlichen Träger des Kulturkampfes, sondern nur Hilfstruppen, deren Bismarck sich zur Erreichung seiner staatspolitischen Ziele bediente und die er, wenn er sie nicht mehr brauchte, „an die Wand drückte". Sie bekamen in der Führung des Kulturkampfes niemals das Ruder in die Hand. Und auch als die gehässigsten Polizeimaßregeln auf Episkopat, Klerus und Volk regneten und die Leidenschaftlichkeit aufs höchste stieg, artete der Kampf doch niemals in die Orgien des entfesselten Laiengeistes aus, den wir in Frankreich so oft am Werke der Zerstörung arbeiten sahen. Was Bismarck anlangt, so verteidigt ihn wieder Goyau [21]): „Freimaurer war er durchaus nicht; er hatte recht, als er sich dagegen wehrte. Man dichte ihm auch nicht jenen fanatischen Haß gegen die römische Kirche an, der manchmal gewisse Lutheraner beseelt." Es ist kein Zweifel: Bismarck war ein gläubiger evangelischer Christ. Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben könne in geordneter Weise, — das Seine tun und jedem das Seine lassen, konnte er nach einer Äußerung bei Busch (Tagebuchblätter I, 247) nicht begreifen. Wenn er trotzdem die katholische Kirche angriff, so kam das nach Goyau daher, daß er eine zu individualistische Auffassung der Religion hatte. Der Begriff des christlichen Staates kann im protestantischen Preußen nur zwei Bestimmungen haben, entweder die Herrschaft Gottes in der Gesellschaft oder einfach die bureaukratische Herrschaft der Mucker. Beide paßten Bismarck nicht. . . . Er verlangte von Gott den Mut und den Eifer, die nötig

sind, um dem Staat zu dienen. ... Gott interessierte ihn sehr, aber nicht als Fundament des Staates, sondern eher als Triebkraft und Stützpunkt der Bismarckischen Energie.[22])

Gewiß ging Bismarck in seinem Kulturkampfeifer in den Jahren 1873—1875 über die Grenzen des Reiches hinaus, um ihn zum „Exportartikel" zu machen. Aber deshalb träumte Bismarck noch nicht „von einer Art moralischer Diktatur Deutschlands über die Welt" im Sinne der Gleichung Germanismus gleich Protestantismus, wie Goyau (S. 31) zu verstehen gibt. Er hatte den Kampf gegen die Kirche begonnen und wollte Sieger bleiben. Und um diesen Sieg zu sichern, wandte er sich auch gegen die außerdeutschen Faktoren, die dazu hätten beitragen können, ihm diesen Sieg streitig zu machen. Daß die Kirche im Ausland Verbündete erhalte, werde er niemals dulden. Gegen die Bischöfe des Auslandes, die von Rom ihre Order erhielten und gegen Deutschland hetzten, müsse er einschreiten, koste es selbst einen Krieg, meinte er. Deshalb konnte er dem König nicht „zu einer Aufmunterung der monarchischen Rechten in Frankreich raten, welche zugleich eine Kräftigung des uns feindlichen ultramontanen Elementes involvieren würde" (an Graf Arnim, 20. Dezember 1872). In seiner Sorge um den Kulturkampf glaubte er, es könnte sich in Frankreich ein Herd katholischer Reaktion bilden (Gontaut-Biron). Neben der Befürchtung, es könnte das rekatholisierte Frankreich, vom Papste geführt oder wenigstens aufgemuntert, Deutschland den Krieg erklären, um die deutschen Katholiken aus ihrer Kulturkampfbedrängnis zu retten, schwebte ihm bei dieser Begünstigung des antikatholischen, angeblich auflösenden Republikanismus in Frankreich[23]) ein politi-

sches Ziel vor, die Isolierung Frankreichs, das dazu bestimmt sein sollte, den monarchischen Staaten die Gefährlichkeit der Republik vorzudemonstrieren. Wie konstant und ausschlaggebend für ihn dieses politische Ziel war, beweist der Umstand, daß er nicht lange nachher es „recht gut" fand, „daß (in Frankreich) die klerikale Strömung die Oberhand hatte, weil dadurch seine Wehrfähigkeit geschwächt würde" (Poschinger, Tischgespräche I, 92). Daneben darf nicht unerwähnt bleiben, daß Wilhelm I. und Graf Arnim, der damalige Botschafter in Paris, in der Frage der Wiederherstellung der Monarchie anders dachten. Bei ihnen überwog die nach Bismarck „wenig praktische" Sorge um die Erhaltung des monarchisch-konservativen Gedankens in Europa, der Gedanke der Solidarität der europäischen Monarchien. Sie wußten das Positive, was die katholische Monarchie, selbst die des weltfremden Grafen von Chambord, hatte, höher und richtiger einzuschätzen. Es ist also eine Entstellung, wenn Goyau (31 ff.) versucht, diesem Einschüchterungsversuch Bismarcks im Interesse seiner kirchenpolitischen Ziele einen weit in die Zukunft reichenden, den gegenwärtigen Krieg als Fortsetzung und Vollendung des ersten Kulturkampfes umfassenden Sinn zu unterlegen. Dazu war Bismarck viel zu sehr Realpolitiker, als daß er von solchen Dingen „geträumt" hätte. Der Verlauf des Kulturkampfes zeigte ihm immer mehr, wie real die Macht der katholischen Kirche war und wie unpolitisch es wäre, in irgend welcher Form einen neuen Kulturkampf vorzubereiten und so seine kaum ausgebaute Schöpfung mit einer solch unsicheren und zwecklosen Hypothek zu belasten. Und gar einen internationalen Kulturkampf, der „das Völkerrecht gefährdete", sollte er für die Zukunft ins Auge gefaßt, wo-

möglich die Verletzung der belgischen Neutralität vorgebildet haben!?

Bismarck ließ den Bruch mit Rom nicht fortbestehen, sondern errichtete (wie das jetzt auch Frankreich getan hat) eine Gesandtschaft im Vatikan und machte vieles von dem, was er an der Kirche gesündigt hatte, wieder gut, dergestalt, daß Goyau vor dem Weltkrieg schreiben konnte: Der Charakter Preußens und Deutschlands — dieser Charakter, der ihnen durch eine jahrhundertelange Geschichte aufgedrückt ist, — war für die ganze Christenheit ein Grund mehr, aufmerksam zu sein, wenn dieses sogenannte evangelische Reich die Autonomie der römischen Kirche und die Souveränität des Papsttums über diese Kirche mit einer Großzügigkeit und höflichen Ungezwungenheit anerkannten, die die katholischen Königreiche und Kaiserreiche nur sehr selten gezeigt hatten.[24])

Der Kulturkampf hat also Bismarck und weiterhin der preußischen Regierung zu der wertvollen und dauernden Einsicht verholfen, daß nicht auf dem Wege eines Kulturkampfes, sondern nur auf dem Wege friedlichen, verständigen Nebeneinanderarbeitens von Staat und Kirche die strittigen Fragen der Kirchenpolitik und der Kulturförderung gelöst werden können. Sie hatten um so weniger Grund, in der folgenden Zeit von diesem Wege abzugehen, als die Katholiken trotz der Zertrümmerung ihrer tiefwurzelnden großdeutschen Hoffnungen, trotz der Kulturkampfnöte rasch in die neuen Verhältnisse hineinwuchsen, am Ausbau des Reiches ihr redlich Teil mitarbeiteten, an der Größe und Herrlichkeit desselben innige Freude empfanden, überhaupt durch ihre organisierte, fest

in der deutschen und christlichen Tradition wurzelnde Schichtung mit die tragfähigsten Pfeiler des Reiches wurden. Der konservative Steinschüler Friedrich König sagt sehr richtig: „Einfügung in den deutschen Katholizismus bedeutet Einfügung ins deutsche Volks- und Staatsleben."[25]) Und die Regierung sollte so töricht sein, noch einmal durch Ächtung von 20 Millionen ihrer Untertanen das organische Wachstum des Reiches zu stören?

Und dieses Reich, für das nach einem Worte des französischen Nationalisten Bainville die Zeit arbeitet und das nach demselben durch sein natürliches Wachstum auf vollständige Hegemonie Anspruch machen kann, sollte den Krieg anfangen, um in dem offiziell verweltlichten, größtenteils außerhalb des kirchlichen Einflusses stehenden Frankreich Kulturkampf zu treiben! Seit 1912 war es sich ja klar über die aggressive Politik der balance of power der einkreisenden Mächte. „Wilhelm II. ist zu berechnend, sein Verständnis für die hohe Politik zu entwickelt, als daß er sich darüber nicht Rechenschaft gäbe", schreibt der Realpolitiker Bainville,[26]) der nicht in einem Traumreich lebte wie so viele seiner Landsleute.

Aber nicht bloß die Regierung, auch die katholische Kirche in Deutschland ist durch den Kulturkampf eine andere geworden. Zwar nicht in dem Sinne des Domherrn Gaudeau, der von einer „heuchlerischen Entklerikalisierung des deutschen und österreichischen Katholizismus" (28) spricht. Und auch nicht im Sinne des schon erwähnten Missionars, der behauptet: Im Grunde hat der Kulturkampf mehr Erfolg gehabt, als man gemeinhin dachte. Sein Ziel war, den deutschen Katholizismus zu nationalisieren dadurch, daß man ihn von Rom löste, um ihn zum gelehrigen Werkzeug in den Händen des

Kaisers und des Reiches zu machen. Das Mittel hat nicht zum Ziel geführt, aber das Resultat ist in seiner Weise erreicht worden (49). Diese Pauschalverdächtigungen des deutschen Katholizismus, die trotz der ihnen eingangs (VI) bescheinigten „unzweifelhaften Kompetenz und sichern Dokumentierung“ auf völliger Sachunkenntnis beruhen und höchstens durch die gewissenlosen Ausstreuungen der integralistischen Benigni-Presse („La Vigie“) über Deutschland einigermaßen erklärt werden können, widerlegt man am besten durch die Worte Goyaus, der den deutschen Katholizismus zu lange und zu eingehend studiert hat, als daß er sich an diesen grundlosen Schmähungen beteiligt hätte. Er schrieb in dem zuletzt angeführten Aufsatze: „Im Laufe des Kulturkampfes hatte die Kirche in Deutschland ein klareres und höheres Bewußtsein von dem ureigenen Geist des Katholizismus gewonnen. Dazu hatte sie nicht bloß Siege über den Staat, sondern in gewissem Maße auch über sich selbst erringen müssen, über einen gewissen Geist germanischer Unabhängigkeit, über gewisse wissenschaftliche Empfindlichkeiten, die dann von Rom abgetötet wurden. . . . Diese Folge kritischer, oft sehr harter Stunden stellte die Festigkeit der Bande, welche die Kirche Deutschlands und den Heiligen Stuhl umschlangen, auf die Probe, und die Probe bewies, daß das Deutschland der Zeit Leos XIII. nicht mehr das war, in dem hundert Jahre früher die argwöhnische Emser Punktation aufgestellt wurde, noch dasjenige, das der Theologe Wessenberg etwas später gegen Rom zu einigen versucht hatte.“

Diesem französischen Sachkenner ist doch auch „dogmatische Zuverlässigkeit und absolute Kirchentreue“ bescheinigt (VI). Er mußte also wissen, was er schrieb, als

er 1913 noch diese Behauptung aufstellte und sie in keiner Weise dadurch einschränkte, daß etwa für die folgende Zeit wieder eine Loslösung vom „ureigenen Geiste" des Katholizismus innerhalb der deutschen Kirche stattgefunden hätte.

In einer „Respect aux églises de France" betitelten Broschüre ist auf einer Seite die Kirche Montreux-Château abgebildet; sie ist ärmlich und zerfallen; daneben ragt der schlanke Turm der Kirche von Montreux-Vieux empor. „Zwischen beiden ist nur eine Entfernung von einem Kilometer! Die zerfallende liegt in Frankreich; die neue liegt im Elsaß, und zum Wiederaufbau derselben dienten die deutschen Hilfsgelder. Sunt lacrymae!" Dem „Echo de Paris", das am 20. März 1911 diesen schmerzlich bewegten Erguß enthielt und das heute wie damals seine chauvinistischen Verleumdungen gegen das „barbarische" Deutschland schleudert, muß die Gegenüberstellung dieser zwei Kirchen doch auch als das, was es ist, als Symbol erschienen sein.

Symbol! Dort eine Kirche, die einst zu den kostbarsten Edelsteinen der Weltkirche gehörte, die aber nicht imstande war, den Kulturkampf abzuwehren, deren Pfarreien infolgedessen teilweise veröden, deren Gotteshäuser da und dort schon zerfallen, da noch fast alles fehlt, was zu dauerndem Bestand, zu ordnungsgemäßer Funktion nötig wäre. Das Unglück der französischen Katholiken war, daß sie erst spät ernstlicher daran gedacht haben, von innen und unten geduldig aufzubauen. Sie gingen mehr auf äußere politische Erfolge aus und hielten es deshalb am liebsten mit der jeweiligen Macht, die ihnen diese Erfolge zu garantieren schien, so 1851 mit Napoleon III., so 1889 mit Boulanger, so 1914/15 mit dem Nationalismus. Seit

der Durchführung der Trennungsgesetze begann auf allen Gebieten der kirchlich-religiösen Wirksamkeit namentlich in den größeren Städten eine Erneuerung, die gewisse Erfolge zeitigte und der Kirche in den gebildeten Kreisen neue Sympathien und Anhänger schuf. Aber die rasche Verschreibung an den unerleuchteten Nationalismus und die Teilnahme an seinem Verleumdungs- und Verhetzungsfeldzug mußte die französische Kirche wieder um ein Beträchtliches zurückwerfen und manches von dem gefährden, was an anderen Stellen dieses Buches als verheißungsvoll begrüßt wurde.[27])

Symbol! Hier eine Kirche, die seit der Kirchenspaltung unter wechselnder Herrschaft wechselvolle, nicht immer rühmliche Schicksale erduldet, die aber im 19. Jahrhundert einen glänzenden Aufstieg erlebt hat. Niemand anders als Goyau hat in seinen vier Bänden „L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme“ mit Sachkenntnis und Verständnis den verwickelten Ursachenkomplex darzustellen versucht, der diesen Aufstieg bedingt hat. Es war von 1830 bis 1870 eine mühselige Kleinarbeit, eine Zeit langsamer innerer Festigung und Zusammenfassung der erwachenden Kräfte im Hinblick auf endgültige Durchsetzung. Die Früchte dieser vorbereitenden Tätigkeit zeigten sich dann in dem der Kirche Deutschlands und speziell Preußens aufgedrungenen Kampfe. Wie ein Mann erhoben sich Klerus, Adel und Volk, katholische Beamte und katholische Parlamentarier und ließen sich durch keinerlei Bedrängung und Bestrafung abhalten, für die Freiheit ihrer Kirche zu kämpfen, bis der Kulturkampfgeist an dem festen Wall glaubensstarker Männer erlahmte. Und was damals an Glaubensmut und Glaubenskraft, an Begeisterungsfähigkeit und Disziplin, an Kirchentreue und

Organisationssinn errungen wurde, das ist bis heute der Stolz und die Zierde der deutschen Kirche. Sie hat auch nach dem Kulturkampf viele Anfechtungen zu überwinden gehabt, Anfechtungen, welche wie die integralistischen Verdächtigungen besonders auch in Frankreich gehegt und verbreitet wurden.[28]) Aber sie ist dieser Schwierigkeiten Herr geworden. Und noch immer steht sie trotz schmerzlicher Abtrennungen mit ihren stattlichen, stets gefüllten Kirchen, mit ihren fast allen Bedürfnissen entgegenkommenden Vereinen, ihrer sozialen Versöhnungskraft, ihrer gut geleiteten Presse achtunggebietend da und wünscht nichts sehnlicher, als mit allen Glaubensgenossen und der ganzen Welt den Frieden zu halten, der auf Gerechtigkeit gebaut ist: Justitia et pax osculatae sunt (Ps. 84).

XIX. Die höhere Ebene.

Das geschichtlich vergiftete und sich noch immer heilloser vergiftende Verhältnis von Frankreich und Deutschland ist die große Wunde am Körper Europas.

Überzeugt, daß eine Heilung dieser Wunde nur auf einer höheren Ebene, nur durch den gemeinsamen Dienst an übernationalen Wahrheiten und Idealen angebahnt werden kann, will ich einmal versuchen, in den mir zugegangenen französischen Veröffentlichungen nur das Positive zu sehen; will es kundtun, leise hoffend, daß hüben wie drüben so am besten die guten Geister gestärkt und gestützt werden.

In den Zeiten, die der großen Entzweiung vorangingen, wurden auch in Deutschland da und dort die liebeglühenden, tatweckenden Apostelrufe[1]) des Ethikers Eugène Beaupin gelesen, der aus der christlich-demokratischen Jugendvereinigung des Sillon (S. 280 ff.) hervorgegangen ist. Der „Sillon“, der wegen gewisser Unvorsichtigkeiten und demokratischer Übertreibungen verurteilt worden ist, bot im einzelnen doch so viel des Schöpferischen und Großzügigen, des Echten und Heldischen, daß man sich immer zu ihm hingezogen fühlte. Wie wohl tat es daher, als das erste Buch, das nach Abschluß des Waffenstillstandes herübergelangte, aus dem alten Sillonkreis kam und dessen geistige Hochherzigkeit nicht verleugnen konnte! Es war ein Kriegsbüchlein Beaupins, entstanden aus Fastenpredigten (Rouen 1916), veröffentlicht 1918 unter dem Titel „Les Catholiques français et l'Après-Guerre“. Beaupin sucht, ausgehend „von den unleugbaren Fortschritten in der Heiligung vieler

Seelen, die sittlichen und religiösen Anlagen zu erkennen, die in den Herzen Wurzel fassen und uns helfen können, den Stand des Glaubens, der Frömmigkeit, des Opfer- und Apostelgeistes in der französischen Gesellschaft und besonders unter den Katholiken noch zu erhöhen". Ich habe darin kein Wort gefunden, das Anstoß erregen könnte. Es ist der alte, weitherzige, kaum durch die Jahre etwas gemessener gewordene Sillongeist, der hier im Interesse des Reiches Gottes und der unsterblichen Seelen am Werke ist. Er spricht über „den religiösen Zustand Frankreichs", der heute sich wohl allerdings auch etwas beschatteter zeigen dürfte, über „Reform und Fortschritt des christlichen Lebens", über „das Problem der Erziehung", über „die Beziehungen der französischen Katholiken untereinander" und über „unsere Pflichten denen gegenüber, die nicht unseren Glauben teilen". Besonders dieses letzte Kapitel enthält herrliche Worte über die Polemik mit Andersgesinnten: Es gelte, dem Irrtum den Wahrheitskern, den er enthalte, zu entreißen; es gelte, alle Kämpfe zwar kraftvoll, aber sachlich zu führen und nicht die Personen treffen zu wollen. Es entsprach der überlebensgroßen Bedeutung, die Kardinal Mercier für ganz Frankreich gewonnen hat, wenn sein Denkeransehen auch gerade hier zur Stütze dieses Satzes ausgiebig herangezogen wird. Möchten seine Gedanken allseits und über den Wortsinn hinaus die Beachtung finden, die sie verdienen! Als er eines Tages auseinandersetzte, daß das atheistische Freidenkertum unfähig sei, die Sittlichkeit zu hüten, und daß es seine Rechtstitel auf die Bekämpfung des Verbrechens verloren habe, fügte er doch sogleich hinzu: „Ich habe die Lehren ins Auge gefaßt und hüte mich, die zu beurteilen, die

davon durchdrungen sind oder sie verkünden. Der Mensch, der sich verirrt, ist immer mehr wert als seine Grundsätze, weil im Gewissen ein natürlicher Zügel ist, der den Menschen hindert, die letzten logischen Folgerungen aus seinem Irrtum zu ziehen. Dagegen bleibt der Apostel der Wahrheit immer hinter seinem Programm zurück, weil im Herzen des Menschen böse Begierden sind, die, wenn sie nicht bekämpft werden, den Willen lähmen und ihn das erstrebte Ziel nicht erreichen lassen." Ebenso gewinnt der Zusatz Beaupins sinnvolle, erwägenswerte Gegenwartsbedeutung: „Fest schlagen ist nicht gleichbedeutend mit gerecht schlagen. Ein gewisser Ton des Spottes und der Verhöhnung ersetzt niemals einen guten Beweisgrund . . . Ehrlichkeit, Großmut, Höflichkeit, feines Benehmen sind christliche Tugenden. Üben wir sie zuerst, damit die, die sie nicht üben, uns nicht antworten können, wir müssen uns erst selber kurieren, ehe wir das Recht in Anspruch nehmen wollen, ihnen eine Lehre erteilen zu wollen . . . Streben wir danach, denen, die wir belehren wollen, zu zeigen, daß wir sie lieben . . . Eine Atmosphäre der Verachtung und der Anschwärzung schaffen, mindert auf die Dauer die Autorität und zieht die Funktionen ins Gemeine. Auch hier sind Maß und Takt notwendig. Und es fragt sich, ob unsere Aufgabe nicht vor allem in der Reinigung der Luft durch allmähliche Hebung des Niveaus der Bestrebungen und Kontroversen besteht."

Als nächster durchbrach Maurice Brillant, der wie Beaupin dem Sillonkreise angehört, den eisernen Ring. Ich hatte vor dem Krieg in einem Büchlein („Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung", 1913, S. 56) seinen ersten Gedichtband („Les Matins d'Argent") besprochen und unter anderem gesagt, sie seien „ganz ge-

taucht in die Glut eines nervenstärkenden, tatenfrohen Idealismus und in den dämmerschönen Zauber eines in Gott gefundenen Friedens". Als ihm dies nachträglich mitgeteilt wurde, ließ er mir sein neuestes Erzeugnis „Rapsodie mystique" (in „Les Lettres", 1. Juni 1920, S. 549 ff.) schicken. Man merkt die ungeheure Vertiefung und Verinnerlichung, die das religiöse Innenleben des Verfassers erfahren hat, und freut sich, daß überall der Ernst der Zeit die Ernsten unter den Menschen auf dem Wege der Gottessehnsucht weitergetrieben hat.

O monde, dont j'aimais la grâce veloutée,
Éphémère décor où j'ai joué mon rôle,
Voici la paix et la musicale sérénité.
Je marche dans votre éternelle vanité,
Sans que les jours meurtrissent mes épaules.
Nul bruit n'empêchera mon rêve de chanter.
Qu'importe la compagne redoutée,
Qu'importe la Douleur dont le souffle me frôle
Et la fragilité
De notre vie qui danse avec l'ombre des saules?
Mon Dieu, dans le décor qui voulait m'enchanter
Je ne vois plus que l'or de votre charité . . .

„O Welt, deren samtnen Reiz ich geliebt,
Eintagsschmuck, in dem ich meine Rolle gespielt,
Sieh, da ist Friede und singende Klarheit.
Ich schreite dahin in deinem ewigen Schein,
Und das Leben schmerzt meine Schulter nicht.
Weiter klingt mein Traum im Getöse.
Was gilt der arge Genosse,
Was gilt der Schmerz, dessen Hauch mich streift,
Und das zerbrechliche Leben,

Das tanzt mit den Schatten der Weiden?
Mein Gott, in der Zierwelt, die mich wollte bezaubern,
Sehe ich nur noch das Gold deiner Liebe."

Ja, schmerzerfüllt ist alles und gebrechlich. Wir wissen es heute. Und wir danken es Brillant, daß er „ein wenig Musik um eine erhabene Lehre erklingen" läßt und so neue Zugänge schafft zu den unzugänglichsten aller Gewißheiten, zu der Wahrheit und Liebe Gottes, die allein Heilung zu bringen und Ordnung zu schaffen vermögen.

Wie stark der mystische Zug unter der französischen Jugend ist, beweisen auch die neuesten Bücher von Robert Vallery-Radot, dem Nachkommen Pasteurs, dessen Wirken ich einst an derselben Stelle gedacht habe. Sein Werk „Le Réveil de l'Esprit", mit dem Pauluswort „Löscht den Geist nicht aus!" als Motto, ist dem während des Krieges verstorbenen Grenobler Philosophieprofessor Georges Dumesnil gewidmet, der in der Zeitschrift „L'Amitié de France" eine religiös ergriffene Jugend von starker Durchschlagskraft gesammelt hatte. „Ihm," so lautet die Widmung, „der liebevolles Verständnis für die neuen Generationen hegte und der es verstand, unsere teuersten Intuitionen über die Wirklichkeit der Substanzen und die Offenbarungen des menschgewordenen Wortes in strenger Beweisführung zu verketten." Frucht einer schon lange dauernden geistigen Offensive (1905—1916), zeigte der letzte im Kriege entstandene Teil, wie die ganze Erneuerungsbewegung nicht in der Betrachtung stecken bleiben, sondern gerade auch die Quellen der Tat wieder zum Fließen bringen wollte. „Unsere Tat ist unsere Liebe". Dies Wort ist bezeichnend. Im Gegensatz zu den vielen, die, wie auch in Deutschland so manche Neumystiker, an Tau-

ler, Ruysbroeck u. a. nippen und haltlos zwischen mehr oder minder echten Gefühlen hin und her schwanken, suchen die reifsten unter den jungen französischen Gläubigen ihre Mystik zu verankern, wie das schöne Kapitel Vallery-Radots „Le Renouveau mystique“ zeigt. Scharf geht er hier zu Gericht mit den Füchsen, die hungrig die Weingärten des Geliebten umschleichen, da alle mythologischen und naturalistischen Gärten vertrocknet sind, mit dem neurasthenischen Mystizismus mondäner Herkunft und seinen Bewunderern, den Besuchern der 11-Uhr-Messen von Saint Thomas d'Aquin und Sainte Clotilde (vornehme Viertel). „Wachen wir also und verdoppeln wir unseren Eifer, damit die reine Lehre gehütet und übermittelt werde. ... Die katholische Mystik wird das Romaneske, die leere, gefährliche Träumerei, die lügnerische Idealisierung der Leidenschaften töten.“ (S. 120 ff.)

Sein Kriegsbüchlein „L'Homme de Douleur“ (1918) möchte ich all denen empfehlen, die nach der Lesung von Barbusse das Gefühl endgültiger Ernüchterung und innerer Leere haben. Diese Betrachtungen mit ihrer wunderbaren Einfühlung in die Notwendigkeit der Leidensnachfolge Christi werden ihm die Gegenwart und Wirksamkeit des Ewigen inmitten des Zeitlichen trotz aller naturalistischen Verirrungen sieghaft zum Bewußtsein bringen.

Am geordnetsten und zugänglichsten zugleich kommt die Mystik in der Liturgie zum Ausdruck. Die liturgische Zeitschrift „La Vie et les Arts liturgiques“ (1913 gegründet von dem verstorbenen Benediktiner Dom Besse) ist mit ganz geringen Unregelmäßigkeiten auch während des Krieges erschienen. In der Oktobernummer 1919 gibt Dom Besse eine sehr lehrreiche Übersicht über die Fortschritte der liturgischen Sache in Frankreich und Belgien.

(Vergleiche besonders „Die Bewegung gegen den Verfall des liturgischen Geistes".) Die Zerstörung der vielen Kirchen im Kriegsgebiet gibt den christlichen Künstlern ein reiches Feld der Betätigung. Insbesondere wirkt die „Société Saint-Jean" durch Veranstaltung von Vorträgen und Ausstellungen in diesem Sinne. Eine im Pavillon Marsan organisierte Ausstellung der „Arts décoratifs" bezeugte die Entschlossenheit, „mit der Achtung vor den besten liturgischen Traditionen die Anforderungen einer feinen, zeitgemäßen Kunst zu verbinden". Unter dem Vorsitz des Altmeisters der liturgischen Forschung Pierre Batiffol hatte sich ebenfalls während des Krieges die „Société des amis des arts liturgiques" gebildet. Man veranstaltet Ausstellungen, musikalische Vorführungen, Zeremonien. Bischöfe, denen die Wiedergeburt der Liturgie am Herzen liegt, berufen die Mitglieder zur Einführung. Die rührige „Revue des Jeunes" nimmt lebhaftesten Anteil an der liturgischen Interessierung. Die Liller Diözese scheint auf dem Wege der Verwirklichung am fortgeschrittensten zu sein. Sie hat einen Leiter der liturgischen Veranstaltungen, liturgische Diözesanversammlungen und eine eigene liturgische Zeitschrift „La Voix de l'Eglise".

Eine besondere Erwähnung verdient die im Schatten der „Société de Saint-Jean" gegründete Künstlerschule „L'Arche", deren allgemeines Ziel die Erneuerung der religiösen Kunst und des Kunstgewerbes ist. Sie lehnen den Kitsch, die falsche Sentimentalität, den Individualismus und den Hochmut ab. Sie sind durchdrungen von der Notwendigkeit eines positiven Programms, einer fest umrissenen Kunstlehre, der Achtung vor der kirchlichen Tradition, der brüderlichen Gemeinschaft, in deren Mittelpunkt

die Liebe zu Gott als stärkstes Band stehen muß. Theologen wie der schon genannte Dom Besse, die Dominikaner Gillet und Louis, der Jesuit de Tonquédec, die Maler M. Denis und G. Desvallières und Robert Vallery-Radot als Dichter und Freund der ersten Stunde gehören dem Ehrenausschuß an und haben auch Mai-Juni 1919 den ersten Vortragszyklus gehalten, der mir gedruckt vorliegt. („L'Arche". Les conférences de 1919. M[lle] Reyre, Sécrétaire de l'Arche, 202 boulevard Saint-Germain.)

Gleich im ersten Beitrag, der Ansprache Dom Besses bei der Messe der ersten Station, ist das Programm der liturgischen Erneuerung charakteristisch zum Ausdruck gebracht: „Jede religiöse Unterweisung, jede Theologie, die nicht Gesang, Danksagung weckt, jede Theologie, die nicht zu religiösem Erleben (au lyrisme religieux) führt, ist schwach." (S. 6.) Die übrigen Vorträge handeln von „den liturgischen Erfordernissen und der künstlerischen Freiheit" (Louis), von dem „katholischen Glauben und der Kunst" (Desvallières), dem „Erziehungswert der religiösen Kunst" (Gillet), „der liturgischen Schönheit und der Theologie" (de Tonquédec), „Farbe und Licht im Rahmen der Liturgie" (Cl. Besse) und „von der Kirche und der Wiedergeburt der Gemeinwesen", ein wunderbarer Beitrag, in dem Vallery-Radot von der Kirche, „der ewigen Hüterin des Gemeinwesens", spricht, die nicht wie die heidnischen Künstler von außen, sondern von innen wie die Bienen allen Dingen, Palästen, Läden und Häusern ihre heimlich beseelende Ordnung, ihren sinnvollen, echt menschlichen Reiz gibt. Ergreifend ist insbesondere, was er von dem Haus sagt, das heute keine „Bleibe" mehr ist (maison = mansionem < manere), sondern ein im-

meuble mit wechselndem, gleichgültigem, namenlosem Inhalt.

Nachdem er den „Segen" der modernen Welt mit Péguyscher Schärfe gebrandmarkt hat, stellt er sich einen Augenblick auf „die höhere Ebene" von Versailles und urteilt: „Wenn die Gesellschaft der Nationen gegründet wird, wird sie ganz sicher nur die amtliche Anerkennung dieser verworfenen Ordnung sein. Damit wollen sie die Christenheit ersetzen!" (S. 92.)

Noch schärfer tut René Johannet dieses Zerrbild ab: „Die Formel ‚Gesellschaft der Nationen' hat bis jetzt nur als Vorwand zu recht lichtscheuen Unternehmungen gedient. Man kann nicht annehmen, daß die Zukunft an dieser Tatsache etwas ändern wird. Der derzeitige Friede ist nicht ein Ergebnis des Vertrages; er besteht trotz des Vertrages infolge der allgemeinen Erschöpfung. Der Krieg wird wieder aufleben an dem Tage, wo irgendeiner der Besiegten sich stark genug fühlen wird, nein zu sagen und diesem Nein mit den Waffen in der Hand Nachdruck zu verschaffen. Und wieder erkenne ich keine Aussicht auf dauerhaften Frieden außerhalb des Katholizismus. Die Phantastereien Wilsons, der angelsächsische Imperialismus, die wilde Hanswurstiade der verschiedenen Sozialismen werden uns nur Blut und Tränen bringen. Wenn etwas aus der langen Geschichte der letzten Jahre hervorgeht, so ist es die Unfähigkeit der liberalen, programmlos (vaguement) sozialisierenden, heuchlerisch plutokratischen Demokratien, Ordnung um sich zu schaffen."[2])

XX. Die große Hoffnung.

Die Frage, ob die katholische Kirche in Frankreich eine Wiedergeburt erlebt hat, wird von dem Abbé Louis Rouzic bejaht. Von seinem auf drei Bände berechneten Werke „Le Renouveau catholique" sind bis jetzt zwei erschienen: Der erste ist betitelt „Die Jungen vor dem Kriege", der zweite „Die Jungen während des Krieges", der dritte „Die Jungen nach dem Kriege" soll die Notwendigkeit der Heranbildung einer Elite und die Mittel dazu behandeln.[1]) Im ersten Bande erfahren wir, wie sich der Aufstieg in geistiger, sittlicher und religiöser Hinsicht allmählich vollzog, im zweiten, wie die also erneuerte Jugend in der Feuerprobe des Krieges sich bewährte. Hier teilt der Verfasser, der Religionslehrer an der altberühmten Pariser Ecole Sainte-Geneviève ist, Feldpostbriefe — merkwürdigerweise ohne jegliche Datierung — seiner ehemaligen Schüler mit. Auf diese Briefsammlung näher einzugehen, erübrigt sich, glaube ich. Sie beweist nur, daß diese katholische Musteranstalt eine feste Tradition und die Schülerschaft ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit hat. Sie beweist außerdem, daß Rouzic ein tüchtiger Religionslehrer und Seelenführer ist, der sich während des Krieges unendliche Mühe gegeben hat, in ständigem brieflichen Verkehr mit seinen ehemaligen Schülern zu bleiben. Ich glaube gern, daß es ihm ein Herzensbedürfnis war, dem Andenken seiner zum großen Teil gefallenen jungen Freunde dieses Denkmal zu errichten. Ob man aber darin ohne weiteres „das Bild der ganzen französischen Jugend erkennen" darf, möchte ich sehr bezweifeln. Die zu Beginn des Krieges einsetzende religiöse Erneuerung hat in Frank-

reich so wenig angehalten wie in anderen Ländern. Sie ist zuerst in der gefährlichen Etappenluft, dann auch in der Heimat und an der Front durch überflutenden Egoismus und Materialismus erstickt worden. Auch in Rouzics hellem Bilde blitzt dies gelegentlich durch: „Wird Gott uns dieses Mal noch retten wollen bei all der Spötterei, die man ihm antut, und bei der Unsittlichkeit, die in so außerordentlichem Maße herrscht? Es scheint nicht, daß viele Franzosen den Ruf zu Buße und Demut, der in unseren Prüfungen liegt, vernommen haben“ (II, 99). Im allgemeinen mag wohl hier wie überall gelten: Was echt und kernig war, ist durch all die Not dem Wesenhaften, Gott und der Seele, nähergekommen. Wo schon vor dem Kriege der Wille bereitet, die Richtung gewiesen war, da mochten die aufwühlenden Erlebnisse wunderbare Blüten hervortreiben.[2])

Und das ist denn die Aufgabe des ersten Bandes, zu zeigen, wie die behauptete Erneuerung im einzelnen vorbereitet worden ist. Das erste Kapitel behandelt den Tiefstand des religiösen Lebens in der Zeit des Szientismus (1880—1905: Glaube an die Allmacht der Wissenschaft — Renan, Taine, Berthelot, Zola) und des bald skeptisch müden, bald unverpflichtet genießenden Dilettantismus. Als einer der Gründe dieser Erscheinungen wird Anbetung der deutschen Philosophie, der deutschen Literatur, der deutschen Musik genannt und als Zeichen beschämender Verwirrung der Geister folgendes Urteil von Paul Adam angeführt: „Man kann sagen, daß jetzt gegen Ende des 19. Jahrhunderts Deutschland das Land ist, von dem wir das meiste für den Geist beziehen. Das Elend von 1870 wird durch die geistigen Güter, die der Sieger uns bringt, wieder gutgemacht.“ Kapitel 2 stellt

die Überwindung des Szientismus dar: Lachelier, Ollé-Laprune, Blondel, Boutroux, Bergson, Le Roy, Pasteur, Henri Poincaré, Duhem, Fouillée, Renouvier, Bourget, Brunetière. Kap. 3 verzeichnet einen falschen Anlauf: das Neuchristentum Paul Desjardins (Le Devoir présent, 1890), Henry Bérangers u. a., für die Moral und Geheimnis alles, Dogma und Kirche aber nichts waren. Kap. 4 bringt die ersten aufsehenerregenden Umfragen: „Feststellung eines Frühlings". Agathon bezeichnete: Tatsinn, Patriotismus, Sittenreinheit, katholische Wiedergeburt, politischen Realismus als die Charakteristika der Jugendbewegung. „Es handelt sich hier nicht mehr um eine unbestimmte Religiosität ohne Stützpunkt und Rahmen wie bei der literarischen Modebewegung um 1890, die einer Art mystischen, zarten Idealismus für Ungläubige das Wort lieh. Das religiöse Empfinden der Neugekommenen bejaht sich in der traditionellen Form aufrichtiger Hingabe an den Katholizismus." (L'Opinion, 1912.) Die Sehnsucht nach der Fülle des Lebens brach durch. (Bergson!) „Das Denken von heute ist allen Ideen zugewandt, die durch das Wort Leben dargestellt werden, wie das Denken von 1850 allen durch das Wort Vernunft dargestellten Ideen ergeben war" (Bourget). Kap. 5 gibt „die Elemente des Frühlings": Junge Leute von 14 bis 20 und einigen Jahren, und zwar am zahlreichsten in der Stadt und in den freien Berufen. (Vgl. P. Mainage, Les témoins du renouveau catholique.) Einzelbekehrungen, atmosphärische Bekehrungen (vgl. die Kreise um Jammes und Claudel, Péguy und Lotte), Erweiterung der Sympathiezone. Früher geschahen die Bekehrungen spät oder kamen überhaupt nicht zum Ziele. Heute will man festen Boden unter sich und ein

deutliches Ziel vor sich haben. Der Dilettantismus, der sich in Sehnsucht gefällt und über die Grundsätze lächelt, ist abgetan. Kap. 6 geht auf die „Einzelzüge" ein: Die Jungen studieren das Christentum, befolgen sein Gesetz, pflegen das innere (mystische) Leben, gesellen zum Denken die Tat, insbesondere den Patriotismus. André de Bavier, der vom Protestantismus kam, fand erstaunt „eine richtige Wissenschaft von dem inneren Leben" vor. Die großen katholischen Mystiker werden wieder lebendig: Bernhard, Franz von Assisi, Gertrud, Katharina von Siena, Theresia, Franz von Sales. Nicht das Subjektive wird an ihnen empfunden, sondern „die Kraft ihres traditionellen Glaubens, die Genauigkeit ihrer traditionellen Frömmigkeit" (René Salomé). Dieser Objektivismus hindert nicht eine große Innigkeit in der Art Ozanams. Der Apostelgeist wächst. Das Beispiel Montalemberts, Ozanams, de Muns, Harmels, Brunetières, Lorins befeuert junge Herzen zu Tat und Bejahung, zu Disziplin und Optimismus. „Es scheint sogar, als wenn am Katholizismus gerade die Disziplin und das Dogma sie anziehen," schrieb Paul Boncour in der Zeitung „Le Radical". In Kap. 7 („Die Ursachen des Umschwungs") wird ziemlich eingehend dargelegt, wie gewisse Einrichtungen, gewisse Bücher und gewisse Führer der auf neues Leben erpichten Jugend das kirchliche Erbgut übermittelt haben. Es ist ja nach einem Worte von Maurice Barrès „eine Jugend, die ein Erbgut antritt und verwaltet und doch zugleich in Neuland hinausdrängt". Kap. 8 faßt die Ergebnisse zusammen u. a. durch die blitzartig die veränderte Seelenlage beleuchtende Gegenüberstellung der Akademierede Renans von 1882 („Wir leben vom Duft einer leeren Vase") und der Rede Bazins von 1913

bei der Verkündigung der „Jugendpreise“, in der „Unser Herr Jesus Christus“ wieder mit schlichter Selbstverständlichkeit bekannt wird.

Der Verfasser bietet fleißig gesammeltes Material in übersichtlicher, stilistisch gewandter Darstellung. Hauptquelle ist wohl die gut geleitete „Revue des Jeunes“. Das Buch ist geeignet, im großen und ganzen den Leser stimmungsmäßig ziemlich nahe an die großen Hoffnungen heranzubringen. Statistische Angaben fehlen leider fast ganz. Die am Ausgang des 19. Jahrhunderts neu in Wirksamkeit tretenden Faktoren sind ideengeschichtlich nicht scharf genug herausgearbeitet. Dazu ist die Literatur des Sillon- und Péguy-Lotte-Kreises zu wenig durchgearbeitet. Die innige Verschränkung des katholischen und vaterländischen Standpunktes tritt überall in den Vordergrund, ohne daß man indes den Eindruck hätte, es käme das Religiöse dabei zu Schaden. Der tiefste Grund für diese echt französische Zusammenschau, die lebendige mittelmeerländische Tradition der Humanität, die das Kirchliche und Nationale gerade auch in ihrem an sich nicht unverständlichen Anspruch auf geistige Weltgeltung verbindet, tritt an mehr als einer Stelle hervor. Angenehm berührt es, daß die Schmähung fast ganz fehlt. („Die wilde Horde der Barbaren“ [II, XIV] ist eine Ausnahme!) Ein Briefschreiber sah nicht nur die Hoffart der Deutschen, die „ihre Verbrechen durch das Gesetz Gottes rechtfertigen, sondern auch die Hoffart der Franzosen, die in politischer und besonders in religiöser Hinsicht ihr Unrecht nicht einsehen wollen, ja sogar die Erwähnung des Sühnegedankens in den Predigten verbieten“ (II, 91). Bei der Beurteilung des ausländischen Einflusses wird von deutschen Leistungen nur das alte Zentrum als vorbildlich hinge-

stellt. Außerdem ist noch v. Ruvilles Bekehrung erwähnt. Von M. Gladbach, wo so manche Franzosen zu Gast und Lehre waren, weiß Rouzic nichts zu sagen, von der Action populaire von Reims allerdings auch nichts. Immerhin scheint sich hier eine gewisse nüchterne Unbefangenheit durchzuarbeiten, von der man nur wünschen kann, sie möchte in Frankreich bald die Oberhand gewinnen, nicht zuletzt deshalb, damit der erneuerte französische Katholizismus all seine Werte im Interesse des Wiederaufbaues eines christlich-europäischen Solidarismus zur Geltung bringen kann.

Und er hat bedeutende, anderswo nicht oder nicht in der gleichen Qualität ausgebildete Leistungen auf religiösem, wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete einzusetzen, und zwar noch viel mehr, als das aus dem feuilletonistisch gearbeiteten Werke Rouzics ersichtlich ist. Es fehlt fast überall gerade die Bezugnahme auf den Inhalt dessen, was in Theologie, Philosophie, Geschichte, Literatur, Kunst und exakter Wissenschaft von Katholiken erarbeitet ist und als Basis der Erneuerung betrachtet werden muß. Um dies leisten zu können, darf man allerdings nicht gleichzeitig acht Werke als in Vorbereitung befindlich ankündigen, wie Verfasser tut. Raum für diese Dinge hätte durch Weglassung von Rhetorik und Nebensächlichem (Le Rosaire vivant, La Société Saint-Benoît-Joseph-Labre) leicht gewonnen werden können. In Frankreich hatten sich ja gerade die katholischen Laien vielfach von der Politik zurückgezogen (vgl. Demolins: A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?). So wurde viel Kraft für geistige Arbeit frei. Und gerade die katholischen Wissenschaftler sind mit die wirksamsten Träger des Erneuerungsgedankens gewesen: Ollé-Laprune, de

Lapparent, Brunetière, Fonsegrive in Paris, Dumesnil und Guiraud in Besançon, Grasset in Montpellier, Blondel in Aix, Duhem und Imbart de la Tour in Bordeaux, Pierre de la Gorce, Duthoit, Boissard in Lille. Welches schöne Kapitel über katholische Laienapologeten hat sich Rouzic da entgehen lassen! Wie glänzend und tiefwirkend zugleich waren da insbesondere die Philosophieprofessoren: die Linie Gratry, Ollé-Laprune, Blondel, daneben die beiden von feurigem Apostelgeist verzehrten, nun während des Krieges entschlafenen Fonsegrive und Dumesnil, von den stilleren Lachelier und Delbos ganz abgesehen! Wie gerne und oft verließen sie die Fachbezirke, um der Jugend Licht und Leben, Liebe und Freundschaft zu schenken! Wie oft mußten wir da bedauernd hinüberschauen in diese weitgeöffneten, vom Strome des Lebens durchpulsten Universitätshallen!

Was die Philosophie erarbeitet hatte, das hat die Literatur neu erlebt, ausgeformt und in Kurs gesetzt. Heute, wo Bourget und Bazin, Bordeaux und Baumann, Péguy und Claudel, Vallery-Radot und Ghéon oft mit Romanauflagen von mehr als hunderttausend katholisches Gedankengut auch in die früher hiefür unzugänglichsten Kreise tragen, ist es nicht mehr so wie vor 20 Jahren, wo man meinen konnte, die zwei Literaturen (die religiöse und die weltliche) hätten gar nichts mehr miteinander zu tun: Ein Zustand, der sicher für beide Teile unerfreulich war. Die junge katholische Literatur wird an den verschiedensten Stellen erwähnt, aber leider auch nicht gegliedert und gewertet. Der „Sillon", dessen erweckende Kraft doch kaum überschätzt werden kann, ist entschieden zu kurz gekommen. Auch „die sozialen Wochen"

sind nur ganz oberflächlich charakterisiert. Warum ist Goyaus Tätigkeit gar nicht gedacht?

An und für sich ist das Bestreben ersichtlich, die Erneuerungsbewegung aus ihren innersten, rein religiösen Antrieben verständlich zu machen. Das ist ja in der Tat das Neue und Erfreuliche: Diese Ablehnung des Müden, Halben, Mittelbaren, Vorläufigen, dieser Zug zum Wesentlichen, dieser Blick aufs Ganze, dieser Wille zum Letzten. Daher betont Rouzic mit Recht unter den Ursachen die Wiedereinführung der Exerzitien (VII 6: Les retraites fermées) und die Wiederbelebung der Liturgie (VII 7). Hier ist seltsamerweise nur eine trocken schematisierende Sacherklärung, anstatt einer miterlebenden Einsetzung des liturgischen Faktors in den geistigen Prozeß gegeben. Nur am Schluß ist kurz die Kapelle der Benediktinerinnen in der Rue Monsieur in Paris erwähnt, wo Coppée, Brunetière, Huysmans beteten und Pierre de Lescure Möhler und Newman überdachte. Daß die Liturgie bei der Bekehrung Claudels eine Rolle spielte, wird gesagt, nicht aber, daß sie auch in seinen Werken (ebenso wie in denen Péguys) wirksam geworden ist. Als Einleitung der liturgischen Erneuerung wird Chateaubriands Génie du christianisme (1802) bezeichnet, aber vergessen werden die Anregungen, die Lamennais und die Grundlegungen, die Dom Guéranger und die Abtei von Solesmes gegeben haben.

Immer wieder zeigt sich im Verlaufe der Darstellung, um zum Schluß noch auf ein auch nicht genügend hervorgehobenes Charakteristikum einzugehen, wie in Frankreich das Persönlich-Inspiratorische hervor- und das Sachlich-Organisatorische zurücktritt. Dreißig Jahre lang trägt de Mun fast allein den katholischen Aktivismus, wie später

Marc Sangnier den „Sillon" und Maurras die „Action française", die Rouzic übrigens, was ihm hoch anzurechnen ist, nicht erwähnt. Péguy schloß seine Freundschaftsbünde, die zu Herden der Erneuerung wurden. Rouzic selbst hielt eine halbe Schule durch seine Briefe seelisch aufrecht. Es fehlt viel von dem, was nach unseren deutschen Vorstellungen vor allem notwendig wäre. Aber das Sicheinsetzen restlos hingegebener Persönlichkeiten bringt doch wieder Größtes zustande, dessen plötzliches Dasein uns dann nicht recht verständlich ist.[3])

XXI. Um Ordnung und Liebe.

Seit etwa drei Jahrzehnten hat die religiöse Idee in ihrer katholischen Prägung in der französischen Literatur schöne Blüten getrieben. Es ist nicht mehr die religiöse Idee in ihren unbestimmten Formen als romantische Sehnsucht, als spiritualistische Allgemeinheit, als russisches Mitleid mit Armut und Not, als neuchristliche Halbheit, es ist die katholische Idee in ihrer vollen Wirklichkeit, in ihrer übernatürlichen Totalität, kreisend um Ordnung und Liebe. „Geschichte, vielleicht die einzige Geschichte, die uns interessiert, jedenfalls die einzige tiefe und tief wirkliche Geschichte", schrieb Péguy einmal, „das ist für uns das Heilige, das Übernatürliche." Diese katholische Literatur lebt nicht mehr kümmerlich in abgeschlossenen Kreisen und in beständiger Angst vor der Berührung mit der Welt. Mit Bazin, Bourget und Bordeaux, mit Péguy, Jammes und Claudel hat sie die große Öffentlichkeit weit über die Grenzen Frankreichs hinaus erreicht. Was diese Literatur so unähnlich den religiösen Anmutungen und Stimmungen der vorangegangenen Zeit macht, ist der Umstand, daß diese Männer fast alle eine Entwicklung vom Unglauben zum Glauben durchgemacht haben, daß sie mit den seelischen Nöten und geistigen Schwierigkeiten der Zeit gerungen haben, daß sie also neue, drangvoll erlebte und darum packend dargebotene Verdichtungen der religiösen Idee bieten.

Diese Entwicklung der führenden Geister bedeutet im Kern ein Fortschreiten vom weichen, spielerischen, scheinbetörten Sichgehenlassen zu harter, wirklichkeitsernster,

ordnungschaffender Zucht. Diese individuelle Entwicklung ist ihrerseits nur eine Teilerscheinung der zeitgenössischen Gesamtentwicklung in Frankreich, die seit 1870/71 vom Dilettantismus, Naturalismus, Dekadentismus zur Wiedergewinnung wesentlicher Teile der klassischen Kultursubstanz gelangt ist. Bedürfnis nach Zucht und religiöser Bindung führten zur Wiederentdeckung des inneren Lebens und der Vorbilder desselben, der Heiligen. Daher der heroische Zug, der gern in die Mystik untertaucht. Auf dem Wege zuchtvollen Emporstrebens erscheint als weiteres Ziel: die Ordnung, der Kosmos, die Hierarchie der Ideen und Werte. Der Verstand als ordnendes Prinzip, Gott als letzter Grund der Ordnung, das sind die Grundpfeiler des Klassizismus, wie er sich gerade in der katholischen Literatur Frankreichs neu emporarbeitet. Beides also: der Heroismus einer Natur und Welt überwindenden Liebe und der Intellektualismus einer Natur und Welt im Innersten zusammenhaltenden, weil in Gott gegründeten Ordnungsphilosophie ist die Grundlage dessen, was Gustav Lanson, der Vater der wissenschaftlichen Literarkritik, die Mystik nennt, die die katholische Literatur außerhalb des herrschenden Kreises der reinen Kunstliteratur stelle.

Wenn die katholische Literatur keinen anderen Vorzug hätte als den, im Verein mit der sozialistisch-kommunistischen die französische Literatur allein durch ihr Dasein davor zu bewahren, hemmungslos in Erlebnisjagd und Formzauber aufzugehen, hätte sie schon viel getan. Dabei soll freilich nicht verkannt werden, daß dieses schönheits- und erlebnisdurstige Artistentum der französischen Tradition freier gegenübersteht, daß sie also nicht so leicht in einseitigen messianistischen Kulturimperialismus fällt.

Sehen wir uns nun nach den Schichtungen der katholischen Literatur um, so bemerken wir zunächst in der zweiten Hälfte den 19. Jahrhunderts kraftlose Idealisten wie Georges Ohnet und Octave Feuillet, als deren Fortsetzer François Coppée gelten darf. Daneben traten Exzentriker auf wie Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Huysmans, Léon Bloy, die trotz ihrer Einseitigkeiten und Eigenwilligkeiten da und dort Großes geleistet haben und von Einfluß gewesen sind. 1889 war es, da Bloy „allein in Frankreich eine neue literarische Strömung zu Ehren des christlichen Spiritualismus herbeizuführen" versuchte.[1]) Ihr verkrampftes, an Abgründen entlangtaumelndes, vergebens nach Abgeklärtheit ringendes Künstlertum war der typische Ausdruck einer Seelenlage, die inmitten positivistisch-naturalistischer Siegesfanfaren eigenständig und doch hoffnungslos einen im Blute liegenden Supranaturalismus herausschleudern mußte.

Ruhig und sicher wurzelt von je im katholischen Glauben René Bazin, der schon als ganz junger Jurist die Vorrede zu einer Neuausgabe von de Maistres „Considérations sur la France" schrieb. Aber erst seine letzten Romane, insbesondere „Le Blé qui lève" (1907), „La Barrière" (1910), „Davidée Birot" (1912) und „Gingolph l'Abandonné" (1914) zeigten ein stärkeres Hervortreten des religiösen Gedankens. Ohne tiefer aufgewühlt zu werden, erleben wir doch die Kämpfe des sozialistischen Arbeiters, des englischen Offiziers, der jungen Lehrerin um die religiöse Wahrheit stark mit. Wie Bazin kam auch Henri Bordeaux aus der Provinz (Annecy). Wie Bazin war er Jurist. Wie Bazin verteidigt er die

Tradition. Die Familie „als wahrhaftige Keimzelle des Gesellschaftsbaues", das ist seine Grundidee, der Individualismus sein Gegner. Ein glänzender Erfolg war diesem sympathischen, seiner Aufgabe bewußten und gewachsenen Schriftsteller vom Anfang seines Schriftstellertums an beschieden.[2]) Noch fester war Mistral in der natürlichen Ordnung verwurzelt. Unberührt von Entartung und Verkrampfung, durfte der Greis sein künstlerisches Lebenswerk, „ganz duftend von den Blumen des ewigen Humanismus", mit dem „Olivades" (1912) krönen, ein Lebenswerk, dessen römischen Katholizismus Morf als „künstlerische und kulturelle Schranke" empfindet.[3])

Nicht aus der sicheren Anschauung der gesunden Provinz, sondern aus dem notvollen Erlebnis religiöser Verlorenheit, entarteter Großstadtkultur quoll einer Anzahl anderer Schriftsteller der Glaube an die wiederaufrichtende Kraft der Tradition, der Gemeinschaft, der Religion. Von starken sittlichen Kräften geleitet, fand seit 1894 F. Brunetière verhältnismäßig rasch und sicher den Weg zu ordnender Kritik. (Vgl. S. 117 ff. und S. 258 ff.) Obwohl Bourget mit seinem Roman „Le Disciple" (1889) den Wendepunkt von der artistischen zur religiösen Einstellung bezeichnete, dauerte es doch noch lange, bis er sich von gewissen mondän-naturalistischen Vorurteilen freimachte. Und psychopathologische Einseitigkeiten bleiben ihm wohl bis an sein Ende anhaften. Nachdem schon seine Vorkriegsromane L'Etape (1902), Un Divorce (1904) und L'Emigré (1908) den Grundwahrheiten des katholischen Traditionalismus dienten, offenbarten „Le Démon du midi" (1914), „Le Sens de la mort" (1915) und neuerdings „Un drame dans le monde" (1921) Höhepunkte seiner

Kunst und seiner religiösen Auffassung. (Vgl. S. 84 ff. und S. 107 ff.)

Aber nicht bloß die drangvolle Öde der Großstadt, auch die Einsamkeit der Wüste brachte der französischen Literatur einen Zuwachs gläubigen Geistes und sittlicher Kraft. Schon Rimbaud hatte inmitten seiner Tatbesessenheit aus dem Sudan die bezeichnenden Worte vernehmen lassen: „Ich sehne mich nach Europa mit den alten Brustwehren", aber erst nach einem langen Schmerzenslager am Vorabend seines Todes den Sinn dieser Sehnsucht erkannt. Ernest Psichari, dem Enkel Renans, offenbarte sich in der Abgelöstheit seines kolonialen Soldatendaseins die „Mystik" seines Berufes und bald die uralte christliche Mystik selbst. (L'Appel des armes. 1913.) Louis Bertrand, einst Professor am Gymnasium in Alger, wurde auf afrikanischer Erde ein Künder uralter Zucht und Ordnung. Er entdeckte unter der arabischen die alte lateinische Wirklichkeit, schrieb seinen lokal geschauten „Saint Augustin", sein „Sanguis martyrum" und tauchte alles in die Atmosphäre dieser militärisch-christlichen Randkultur. So vollendete er, was Flaubert in „Salammbo", France in „Thaïs", P. Adam in „La Ville inconnue", Benoît in „L'Atlantide" in verschiedenartiger Sinn- und Farbengebung dumpf ahnend begannen, zur Apotheose eines traditionsstarken christlichen Nordafrikas. „Kein Kloster vermag so wie die Wüste nicht nur jede Verbindung zwischen uns und der Welt abzuschneiden, sondern auch uns unsere Abhängigkeit fühlen zu lassen und gleichzeitig uns uns selbst zurückzugeben. Nichts deutet mit großartigerer und schrecklicherer Klarheit den berühmten Satz Pascals über die Größe und Not des Menschen aus. Hier erlebt das

denkende Rohr am besten das tragische Entsetzen vor den großen leeren Räumen, vor den Unendlichkeiten, die ihn von allen Seiten bedrängen, aber auch den unendlichen Wert dessen, daß der Mensch ein kleiner Lebensschößling ist in diesen Räumen des Todes und der Unfruchtbarkeit, ein Gedankenblitz inmitten des grenzenlosen Stumpfsinns all der Stofflichkeit ... Es ist unmöglich, in dieser prachtvollen und doch feindseligen Unermeßlichkeit zu leben, ohne sich ins eigene Innere zurückzuziehen und ohne zu versuchen, von da nach dem Jenseits zu entrinnen. Gebet und Betrachtung sind die einzigen Früchte dieses Landes ohne Schatten und ohne Wasser. Plötzlich außerhalb des gesellschaftlichen und kulturellen Kreises stehend, sieht sich der Mensch so, wie er ist, in seiner ursprünglichen Not, d. h. schwach und nackt. Er weiß, wie wenig er wert ist, aber auch, was er wert ist. Alle Schranken, die seinen Horizont einengen, sind gefallen, der Tumult der Welt, die ihn betäubte, die Unruhe des Fleisches und des Blutes, die ihn vertierte, all das schweigt. Er begreift, daß er nur ein Teilchen des Seins ist, das sich ihm allmählich in dem immer ernster stimmenden Zerrinnen der sinnfälligen Gestaltungen offenbart." So strömen der französischen Literatur Kräfte religiöser und vitaler Erneuerung zu, die um so eindringlicher wirken, als Charles de Foucauld, der Einsiedler der Sahara, all das vorbildlich gelebt hat, was Psichari und Bertrand literarisch zu gestalten versucht haben. (Vergl. die Biographien von E. F. Gautier und René Bazin.)

Der innerste religiöse Sinn dieser ganzen bisher behandelten Literatur ist nun nicht raum- und zeitenthobene Rückkehr zum Glauben. Es war eine große seelische Not, eine Leere, eine Verkennung all der Wahrheit

und Weisheit, an die die früheren Generationen sich gehalten hatten. In dieser Not fand man zu Gott zurück, der allein volle Wirklichkeit ist und daher allein Stütze und Stab des Lebens, Kern und Stern des Denkens sein kann. Daß nun die Taineschüler Bourget und Brunetière (Barrès und Maurras) das Religiöse zunächst in seiner Verflechtung mit dem heimischen Boden und der nationalen Tradition sahen, daß sie also in erster Linie soziologisch den Katholizismus als die Voraussetzung der eigenen und der nationalen Wiedergeburt faßten und in der Apologetik pragmatistisch-fideistisch die Wahrheit mehr aus der Nützlichkeit folgerten, all das wirkte vielfach verwirrend und hemmend, mehr natürlich in den theoretischen Abhandlungen, in denen Bourget Bonald erneuerte, Brunetière Comte apologetisch auswertete. Sehr richtig bemerkt Fonsegrive dazu: „Die Wahrheit der Religion hängt nicht von den verschiedenen nationalen Geschichtstraditionen ab, sonst wäre ein Engländer es wohl auch seinem Patriotismus schuldig, Anglikaner zu bleiben. Es ist ein Vorzug für uns Franzosen, daß die katholische Wahrheit in trautem Einklang mit der ganzen Entwicklung unseres nationalen Lebens steht, wir stellen befriedigt diesen Einklang fest, aber Vorzug und Befriedigung hängen ab von der Wahrheit des Katholizismus und bilden zugunsten eben dieser Wahrheit nur ein pragmatistisches Argument, dessen Wert nur relativ, nebensächlich und untergeordnet sein kann." (De Taine à Péguy. 1921. S. 286.)

Im Gegensatz zu dieser soziologischen Gebundenheit darf man bei einer anderen Schicht von Literaten eine größere Freiheit, Aufgeschlossenheit, Angelegtheit für das eigentlich Religiöse, für die rein metaphysischen Wirklichkeiten feststellen. Diese jüngere Schicht stammte zum

großen Teil aus dem symbolistischen Kreise, in dem ein gewaltiger Drang lebte, dem ehernen Ring naturalistischer Notwendigkeiten zu entrinnen. Was Taine nach 1870 immer klarer sah, die Notwendigkeit der Tradition, das erlebten einige Symbolisten aufs stärkste. Und was das Wesentlichste war: Sie zogen die Schlußfolgerungen. Verlaine war schwankend vorangegangen. Le Cardonnel wurde Priester und ist heute neben Claudel der größte katholische Dichter (vgl. S. 147). Charles Morice und Adolphe Retté waren kampffrohe symbolistische Kritiker gewesen, ehe sie Katholiken wurden. Der Lyriker Charles Guérin hat zwar das „ewige Duell, das sich in ihm zwischen dem Feuer eines heidnischen Fleisches und dem Höhenschwung einer katholischen Seele" abspielte, nicht zu Ende gekämpft, aber er hat durch ein begeistertes Gedicht Francis Jammes die Bahn bereiten helfen:

Jammes, quand on se met à ta fenêtre, on voit
Des villas et des champs, l'horizon et les neiges;
En mai tu lis des vers dehors, à mi-voix,
L'azur du ciel remplit les chéneaux de ton toit...

In seinem Pyrenäenstädtchen hat Jammes die Dinge bukolisch-franziskanisch sehen gelernt. „La Brebis perdue" (1910), „Les Géorgiques chrétiennes" (1912), „Le Curé d'Ozeron" (1918) sind reife Werke seines religiösen Katholizismus. In dem letzten Werke erinnert das fein durchgeführte Poetensymbol noch an die literarische Herkunft, aber das Ganze hat alle Unbestimmtheit und Halbheit abgestreift und wurzelt sicher in Liebe und Wirklichkeit. Während des Krieges hat auch ein weiterer Symbolist, Henri Ghéon, zum katholischen Glauben zurück-

gefunden und aus tiefster religiöser Ergriffenheit in seinen Mysterienspielen („Trois miracles de Sainte Cécile", „Le Pauvre sous l'Escalier" 1921) Werke bühnensicherer Meisterschaft hervorgebracht.

Über der katholischen Renaissance Frankreichs schwebt als Schutzgeist auch das gewaltige Genie Pascals. Er ist der unerbittlichste Feind alles spielerischen, scheinverlorenen Kunstschaffens. Auch Huysmans war trotz seiner Absonderlichkeiten ein Rufer gegen den wirklichkeitsfremden Dilettantismus und kraftlosen Spiritualismus. Man spürt, wie religiöses Sehnen in seinen Werken nach Ausdruck ringt. Indem er auch die Dinge des Gotteshauses und der Frömmigkeit realistisch-naturalistisch anfaßt, gewinnen sie neue Wirklichkeit und Bedeutung. Jeder Schönmalerei abhold wie Léon Bloy (Le Désespéré 1886, La Femme pauvre 1897), rüttelt er auf. Eine Mischung aus beiden scheint Emile Baumann zu sein, dessen Romane „L'Immolé" (1909), „La Fosse au lion" (1911), „Le Baptême de Pauline Ardel" (1914) und „Le Fer sur l'enclume" (1920) von stärkster dichterischer Begabung und folgerichtigster katholischer Überzeugung eingegeben sind. (Vgl. S. 233 ff.)

Von Rimbaud ging Paul Claudel aus, der wie Péguy ja in Deutschland kein Fremder mehr ist. Wir wissen, daß in ihnen das geistige Frankreich aus der Welt des Scheines und der Willkür in die Wirklichkeit und die notwendige Ordnung eingetreten ist. (Vgl. S. 148 ff., S. 200 ff., S. 426 ff.)

Zum Schluß wäre dann noch einer Gruppe zu gedenken, die sich seit 1906 in der Vierteljahrsschrift „L'Amitié de France", zielbewußter seit 1912 in den „Cahiers de l'Amitié de France" zusammengeschlossen

hat. Robert Vallery-Radot und François Mauriac wiesen darin immer wieder auf Claudel, Jammes und Péguy als Vorbilder hin und suchten in ihren Werken einer katholischen Ästhetik Raum zu schaffen. Der naturalistischen und impressionistischen Veräußerlichung setzten sie das christliche Ideal des vertieften, im Ewigen verankerten Innenlebens entgegen. Das ideale Gedicht der Zukunft erwarten sie von dem Christen, der wieder bis in die Tiefen von starken religiösen Spannungen durchglüht ist. Zu dieser Gruppe gehörten noch André Lafon und Maurice Deroure, die beide nun schon tot sind. Keinem ihrer Werke war bis jetzt ein größerer Erfolg beschieden. Die Gegenstände, die sie in ihren Romanen wählten, die keusche Liebe, die Deroure in „L'Éveil" (1913) und Vallery-Radot in „L'Homme du désir" (1913) feiern, die Entwicklungsgeschichte des jungen Christen, die Lafon in „L'Élève Gilles" (1912 von der Académie française preisgekrönt) und Mauriac in „La Robe Prétexte" (1914) geben, sind auch weniger dazu angetan, ein breiteres Publikum zu erfassen. Mehr verheißen Cazins „Décadi" (1921) und Montherlants „Relève du matin" (1921). Mit dem Entwicklungsroman „Les Années d' Apprentissage de Sylvain Briollet" (1921) ist jetzt auch Maurice Brillant unter die Romanschriftsteller gegangen. Aus gesättigter Bildung und feinster Ironie gewoben, ersteht ein wohlabgerundetes Bild eines geistlichen Lebenskreises vor unsern Augen, in dem der eben dem Seminar entschlüpfte Briollet seine ersten Gehversuche in der größeren Welt macht. Während die genannten Künstler für ihr religiöses Empfinden vielfach neue Wege und Töne suchten, bemerkt man bei Brillant, ähnlich wie bei Paul Renaudin, die beide aus dem sozial und

politisch fortschrittlichen Sillonkreise hervorgegangen sind, ein Zurückgleiten in die literarische Tradition.

So entfaltet sich die religiöse Idee in der modernen katholischen Literatur nicht nur in bodenständigen Nutzgedanken. In echten Kunstwerken schwingt sie sich da und dort schon zu reinster Glaubensmystik empor, ohne sich um die mehr im Endlichen kreisenden Harmonien des „ewigen Humanismus" sonderlich zu kümmern. Die Johanna Péguys, die Violaine Claudels, der Alexius Ghéons sind künstlerische Verkörperungen, in denen das Göttliche, das Ewige, um den Ausdruck Péguys wieder zu gebrauchen, „sich ins Zeitliche einzeichnet". Im Umkreis des Menschlichen aber wirkt sich der eingangs erwähnte Heroismus nicht zuletzt aus in verzeihender Liebe. Entschlossen, keine Phrasen mehr zu machen, sondern im Wirklichen zu leben, setzt bei Bourget der beleidigte Ehemann (in „Un drame dans le monde") bei der Stelle des Vaterunsers: Vergib uns unsere Schuld . . . aus, um die Kraft zur Fortsetzung und Verwirklichung dort zu suchen, wo er sie weiß, bei Gott. Möchte dies von vorbildlicher Bedeutung sein! Möchte hüben und drüben immer mehr Ordnung und Liebe herrschen und Gott, der über allem schwebt und doch in geheimnisvoller Gegenwart mitten unter uns ist, als innerste Triebkraft alles Fortschreitens und Vollendens erlebt werden!

Einleitung

1) Le Roman russe (1885) S. XLIX.

2) Vgl. E. R. Curtius: Entstehung und Wandlungen des Dekadenzproblems in Frankreich. Internat. Wochenschrift. Dez. 1920. S. 155. Biaud: Les Époques critiques du Patriotisme français. (Bloud et Gay).

3) La Décadence latine. I. Le Vice suprême. (1886) S 257.

4) Le Roman expérimental S. 96.

5) Gemeint ist Renan. Vgl. Bourget: Le Disciple (Vorrede).

6) Vgl des Verfassers Studie: Vom „Unerkennbaren“ zum Christengott in der Festschrift für Sebastian Merkle. 1922. S. 243 ff.

7) Les Origines de l'Alchimie. (1885) S V.

8) Vgl. Leblond: L'Idéal du XIX[e] siècle. (1909).

9) Brunetière: Histoire et Littérature I, 338.

10) Bourget: Essai de psychologie contemporaine. Gesamtausgabe S. 121. Vgl. zum Ganzen Fouillée: Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science. 1895.

11) Revue des deux mondes 15. März 1891. Vgl. Britsch: Le Maréchal Lyautey: le Soldat, l'Écrivain, le Politique. 1921.

12) Le Roman russe. 1885. S. XVII.

13) Léon Grégoire (G. Goyau): Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921.

14) Dabry: Les Catholiques républicains (1905) S 132.

15) Durch Dostojewskis: Crime et Châtiment u a waren um dieselbe Zeit schon ähnliche Fragen in Fluß gekommen. Der ungenannte Übersetzer von Sir Frederick Pollock Introduction à l'étude de la science politique (1893) stellte fest, daß „die öffentliche Meinung sich leidenschaftlich diesem Problem, dessen Ernst sie instinktiv spürt, zuwendet“ S. 9.

16) Essais sur la Littérature contemporaine 1892 S. 58.

17) Vgl. J de Gaultier: De Kant à Nietzsche. [4]1910. Coignet: De Kant à Bergson 1911. Über Stendhal und Nietzsche, deren Einfluß sich hier verschlingt, bei Andler: Nietzsche. [2]1920 I, 233 ff

18) Einiges darüber bei Voßler: Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachenentwicklung. [2]1921 und allg. Schumpeter: Zur Soziologie der Imperialismen 1919.

19) Hist. de la nation française, Revue des deux mondes. 1. Juli 1920. Über das Ganze vgl. das Sammelwerk: Un demi-siècle de Civilisation française. (1870—1915). Hachette 1916; Guy-Grand: Le conflit des idées dans la France d'aujourd'hui. (1921). Über das Politische jetzt ausführlich, aber nicht immer tief genug schürfend Roepke: Von Gambetta bis Clémenceau. (1922.)

I.

1) Ad. Menzel: Naturrecht und Soziologie. Wien und Leipzig. 1912 S. 6.

2) L'Orientation religieuse de la France actuelle. Paris, Colin 1911 S. 90

3) Action française. 15 octobre 1912: La leçon d'Ernest Renan.

4) Renan: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse. Nelsonausgabe. Préface p. 12. Vgl. ‚J'aspire à la vie des vaches'. . Taine, sa vie et sa correspondance III, 118.

5) Vgl. Debieu: Les sources anglaises de Montesquieu und Montesquieu et la tradition politique anglaise en France (Lecoffre). Dazu über den englischen Einfluß im 18. Jhdt. allg. Texte: Jean Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire. 1895.

6) Vgl. Esprit des lois. I, 3. XIX, 5. XXIX, 6. Klemperer: Montesquieu. II, 272 ff.

7) Titel eines Buches von Demolins, das in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Frankreich großes Aufsehen erregt hat.

8) Giraud: Essai sur Taine ³1902 S. 94.

9) Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Première série ⁴1891 p. XVII.

10) H. Taine, Sa vie et sa correspondance t. III, 204.

11) Vgl die Gegenüberstellung der Gedanken Montesquieus und der Albernheiten Diderots bei Wahl: Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion. Hist. Zeitschrift 109 (1912) S. 129 ff.

12) Debieu: Montesquieu (1913) S. 77 und S. 309.

13) Vgl. John Morley: Studies in Literature (1901) S. 162.

14) 1790/91 erschien schon die 5. Auflage. 1819 kam eine verbesserte und mit Anmerkungen versehene Uebersetzung heraus von J.—A. A.*** (Auvray). 1912 eine neue von d'Anglejan in der Nouv. Libr. Nat. dazu Kritik von Bainville Action française. 18. I. 13.

15) Burke nennt Montesquieu „den größten Genius, der dieses Zeitalter erleuchtet hat".

16) Bainville nennt Burkes Kritik „purement sentimentale", d. h. eine seltsame Mischung von praktischem und biblisch-prophetischem Geist. Ebd.

17) Pollock nennt ihn und Montesquieu (und Savigny) „Darwinisten vor Darwin".

18) Vgl. Meusel: Edmund Burke und die französische Revolution (1913). Mac Cunn The Political Philosophy of Burke. (1913).

19) Vgl. das immer noch außerordentlich wertvolle Buch von Guglia: Die konservativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution. Zustände und Personen (1890).

20) Vgl. Carré: La noblesse de France et l'opinion publique au XVIIIe siècle (1920) und dazu die ausführliche Besprechung in

Nouvelle Revue historique de droit français et étranger. Januar-Juni 1920.

21) Mallet du Pan: Considérations sur la Nature de la Révolution française. Londres et Bruxelles (1793). S. 14 ff.

22) Ebd. S. 55 ff.

23) Ebd. S. 53.

24) Ebd. S. 74.

25) For forms of government let fools contest.
Whatever is best administered, is best, ebd. S. 78.

26) Ebd. S. 50. Vgl. dazu de Maistre. Er bekämpft aus Gründen, die ein für alle Mal entscheidend zu sein scheinen, das Hirngespinst der absoluten Umkehr. Oeuvres IX, S. 50.

27) Ebd. S. 77. Vgl. „Die wichtigsten Einrichtungen sind niemals das Ergebnis einer Beratung, sondern der Umstände". De Maistre: Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines (1809).

28) Ebd. S. 68 ff.

29) H. Taine: Sa Vie et sa Correspondance. Tome III. Paris, Hachette 1905, S. 204.

30) Von ihm: Mallet du Pan and the French Revolution. London (1902).

31) Ebd. tome IV, S. 157 ff.

32) Herausgegeben von A. Sayous, Paris. Amyot et Cherbuliez. (1851).

33) Causeries du Lundi. t. IV. 4. Aufl. S. 474.

34) Zum ewigen Frieden. Reclam. S. 16. Vgl. über Mallet du Pan Guglia S. 438–452.

35) Vgl. Correspondance politique pour servir à l'histoire du républicanisme français par Mallet du Pan. 1796. S. VIII. Bezugnahme auf das schöne Wort aus der Einleitung des Esprit des Lois: ‚Si je pouvais faire en sorte . . .'

36) Aus dem Journal politique national nach Dimier: Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle. 1907. S. 95.

37) Rivarol et la société française pendant la Révolution et l'émigration (1753—1801). 1883; André Le Breton: Rivarol, sa vie, ses idées, son talent d'après des documents nouveaux. 1895.

38) Über die geistige Entwicklung de Maistres hat jetzt Goyau auf Grund neuen Materials schönes Licht verbreitet: La pensée religieuse de Joseph de Maistre. Revue des deux mondes. 1. März, 1. April 1921. Buchausgabe mit einer Zugabe: J. de Maistre et Comte.

39) Goyau ebd. S. 154.

40) Oeuvres IX, S. 3.

41) Sitzungssaal des Jakobinerklubs in Paris.

42) Oeuvres IX, 11.

43) Ebd. S. 50., vgl. auch S. 70. Ueber seine Stellung zu Montesquieu vgl. Examen de la philosophie de Bacon. Oeuvres VI, 459 „überlegener Geist . . . verdarb die Führer".

44) Oeuvres IX, 135. Vgl. dazu die Bemerkung über Machiavell und das Evangelium, ebd. S. 147.

45) Considérations sur la France. Kap II. Für die Beurteilung des messianistischen Nationalismus ist es unwesentlich, ob Frankreich der Welt die Ideen der Jakobiner oder die Ideen de Maistres zu bringen hat.

46) Eben erst (1789) war ihr das von der Berliner Akademie dadurch offiziell bestätigt worden, daß Rivarols: Discours sur l'universalité de la langue française der Preis zuerkannt worden ist, obwohl ein deutscher Bearbeiter der Preisaufgabe eine wissenschaftlich bessere Arbeit eingeliefert hatte.

47) Nach Jesaias (VIII, 12): Omnia quae loquitur populus iste, conjuratio est.

48) Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921, S. 407.

49) Oeuvres IX, S. 456 ff. Vgl. den Grundgedanken Taines, daß der „klassische Geist" (nach Burke der „rationalistische" Geist) durch Wegnahme der religiösen und monarchischen Stützen zum Geist der Zerstörung geworden sei.

50) Vgl. Moulinié: De Bonald. (1915) Alcan. Montesquiou: Le réalisme de Bonald und L'Oeuvre de Frédéric Le Play. Nouv. Libr. Nat. Auburtin: Fr. Le Play d'après lui-même. (1906) Baumann A.: Le Programme politique du Positivisme. Perrin. Montesquieu: Le Système politique d'Auguste Comte. Nouvelle Librairie Nationale. Deherme: Un maître, Auguste Comte. (1921) Bibl. A. Comte.

Betr. Balzac gibt es zwei Thesen: Einige halten seine gegenrevolutionären Ideen für unorganisch aufgeklebt, andere für organisch, vgl. Biré: H. de B. (1897) Kap. IV—VIII. Bourget: Sociologie et Littérature. (1906) S 46 ff. Brunetière: Rev. des deux mondes 15. März 1906. Heiß: Balzac. (1913). Revue critique des Idées et des Livres. XIX, 334. Dimier ebd. S. 115. Balzac, Pages politiques et sociales par H. Clouard. 1910. Curtius entscheidet sich jetzt mit überzeugenden Gründen für die 2. These. Vgl. Balzac und die Religion. Hochland Juni/Juli 1922.

Über alle Dimier: Les Maîtres de la Contre-Révolution au dix-neuvième siècle. (1907.) Dazu Falloux: De la Contre-Révolution. (1878). Janet: Philosophie de la Révolution française. (1875). Besse: La Contre-Révolution dans la Littérature en France.

51) Dupouy: France et Allemagne. (1913). Kap. IX. Taine et Renan.

52) La Réforme intellectuelle et morale (1872) S. VI.

53) Über die Bedeutung des Historismus für den Nationalismus vgl. Mitscherlich: Der Nationalismus Westeuropas (1920) S. 247.

54) La Réforme . . . S. 242.

55) „Der historische Geist machte ihn zum Aristokraten." Séailles: E. Renan. (1895.) S. 225.

56) La Réforme . . . S. 75.
57) Ebd. S. 55.
58) Sa Vie et sa Correspondance. t. III, 59.
59) Seillière: L'impérialisme germaniste dans l'oeuvre de Renan, Revue des deux mondes. 15. Okt. 15. Nov. 1906. Vgl. Küchler: Ernest Renan der Dichter und Künstler (1921) insbesondere Kap. VIII. R. zwischen Frankreich und Deutschland.
60) Sa Vie etc. IV, 275.
61) Pages de Critique et de Doctrine. II. (1912) S. 315.
62) Le Correspondant 10. Juni 1908. S. 990. Einen Einblick in sein Schrifttum gibt der Auswahlband Les Routes (Bloud et Gay). Über Vogüé vgl. Imbart de la Tour, Revue des deux mondes. 15. Dez. 1916.

II.

1) Remarques sur l'Exposition du Centenaire. (1889) S. 222.
2) Études et portraits, Sociologie et Littérature. (1906) S. 113.
3) Taine historien de la révolution française. (1907) S. VII.
4) Vgl. J. J. Weiß: La Littérature brutale in Revue de l'Instruction publique. Jan. 1858. Vgl. Notes et Impressions. (1902) S. 239. Zola: Mes haines. (1866) Nouv. éd. (1895) S. 229 ff.
5) La Crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard, Paris (1909). S. 95.
6) Sa vie III, 177. „Taine était rude et presque sauvage; il avait un coeur d'or qu'il cachait avec soin." A. Meyer: Ce que je peux dire. [5]1912. S. 35.
7) Ebd. I, 168, 170.
8) Ebd. I, 204.
9) Aulard: Taine historien de la Révolution française (1907) S. VII. Wie berechtigt diese Warnung war, geht daraus hervor, daß ihm 1852 die Wissenschaft nur im Kampf gegen Kirche und Dogma möglich schien. Sa vie I, 229.
10) Sa vie IV, 79.
11) Ebd. I, 245.
12) Ebd. I, 328.
13) Ebd. I, 268.
14) Ebd. I, 85.
15) Ebd. I, 171.
16) Ebd. II, 332.
17) Ebd. II, 259.
18) Ebd. I, 139.
19) Ebd. I, 234/5. „Sich selbst genügend und gegen Leid unempfindlich."
20) Ebd. I, 226.
21) Ebd. I, 158.
22) Ebd. II, 366.
23) Ebd. II, 263 ff.

24) Ebd. II, 222.
25) Giraud: Essai sur Taine [3]1902, 72.
26) Sa vie I, 319.
27) Ebd. I, 91.
28) Ebd. I, 313.
29) Ebd. II, 283.
30) Ebd. II, 119.
31) Ebd. II, 126.
32) Ebd. I, 319.
33) Ebd. I, 98.
34) Ebd. I, 75.
35) Ebd. I, 151.
36) Ebd. I, 171.
37) Ebd. I, 59.
38) Ebd. II, 120.
39) Ebd. III, 277. Vgl. I, 168 „Le droit n'est rien, il n'y a que des passions et des intérêts", wo aber die Einsicht keine Umstellung bewirkte.
40) Les Origines de la France contemporaine III, [26]1909. S. 221.
41) Sa vie III, 27.
42) Ebd. III, 39.
43) Ebd. III, 165, 65.
44) Ebd. III, 33, 9, 68.
45) Ebd. III, 35.
46) Ebd. II, 82.
47) Ebd. III, 49.
48) Ebd. III, 35.
49) Ebd. III, 92.
50) Ebd. III, 189.
51) Ebd. III, 202.
52) Ebd. III, 99.
53) Ebd. III, 55.
54) Ebd. III, 119, 257.
55) Ebd. III, 194.
56) Ebd. III, 75.
57) Ebd. III, 181.
58) Ebd. III, 99, 210, 223.
59) Ebd. III, 208. Der Schlußsatz ist von mir hervorgehoben.
60) Ebd. IV, 120.
61) Ebd. IV, 287 ff.
62) Ebd. III, 13, 14.
63) Ebd. III, 34.
64) Ebd. III, 48.
65) „L'Opinion en Allemagne et les Conditions de la Paix" und „L'Intervention des Neutres" gesammelt in der definitiven Ausgabe der „Derniers Essais de Critique et d'Histoire". Vgl. Sa vie III, 4 ff.
66) Zuerst veröffentlicht in der Zeitung „Le Temps", dann

als Broschüre „Du suffrage universel et de la manière de voter“ zuletzt aufgenommen in die endgültige Ausgabe der „Derniers Essais de critique et d'histoire“.

67) Sa vie III, 189.

68) Ebd. III, 174.

69) Taine, Schérer, Laboulaye par Émile Boutmy vgl. Sa vie III, 160. Interessant ist, daß diese Schule bei uns nach dem Krieg eine Nachahmung fand in dem in Berlin von Martin Spahn eingerichteten und geleiteten „Politischen Kolleg“.

70) Sa vie III, 173.

71) Origines, V. Vorrede. Über Taines Stellung in der französischen Geschichtsschreibung vgl. Bourdeau: L'Histoire et les historiens (1888); Halphen: L'Histoire depuis cent ans. (1914); Berr: L'Histoire traditionnelle et la synthèse historique (1921) und die Kontroverse Aulard-Cochin.

72) Sa vie IV, 120, 238.

73) Ebd. III, 208.

74) Ebd. III, 268.

75) Ebd. IV, 129.

76) Ebd. IV, 133, vgl. 164.

77) Ebd. IV, 126, vgl. Les Origines X, 160.

78) Ebd. III, 269.

79) Origines XI, S. XVI (Chevrillon).

80) Sa vie IV, 360 ff. Vgl. IV, 201.

81) Ebd. IV, 155. Vgl. Lefebre: La Famille en France dans le droit et dans les moeurs. (1921)

82) Ebd. I, 21.

83) L'Organisation de la Famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps. [2]1875. S. XXII.

84) Sa vie II, 134.

85) Bourget: Pages de critique et de doctrine. II, 198.

86) Sa vie III, 247.

87) Ebd. IV, 306.

88) Études et Portraits: Sociologie et Littérature (1906) S. 43.

89) Traditionalisme et Démocratie. (1898) S. 5.

90) Sa vie III, 198.

91) Ebd. III, 247.

92) Vgl. Gillouin: Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française. Grasset, (1921).

93) Manuel de l'histoire de la littérature française. (1898) S. 509.

94) Sa vie I, 207.

95) Ebd. I, 225.

96) Les Origines XI, 146.

97) Sa vie III, 138.

98) Ebd. IV, 98.

99) Ebd. IV, 326.

100) Ebd. III, 247.
101) Les Origines, V. Vorrede.
102) Essais de Critique et d'histoire. [4]1882, S. 424.

III.

1) Notre esprit. Bulletin de l'Union pour l'action morale. 1. Nov. 1893 zit. Bureau: La crise morale des temps nouveaux. [10] S. 250.

2) Vgl. darüber jetzt E. R. Curtius: Maurice Barrès. Bonn (1921).

3) Scènes et doctrines du Nationalisme. S. 17. In seinem neuesten Roman: „Le Crépuscule tragique" (D'une guerre à l'autre guerre) (1921) zeichnet Abel Hermant in seinem Helden offenbar die Entwicklung Barrès' vom Egotismus zum Nationalismus nach.

4) Dieses Bewußtsein seiner Schranken scheint auch Taine die Aufnahme konservativer Gedanken erleichtert zu haben; vgl. Sa vie et sa correspondance III, 30.

5) Contre les Ouvriers étrangers. (1893)

6) Scènes et doctrines du Nationalisme. S. 120 bezw. S. 14.

7) Ebd. S. 4.

8) Ebd. S. 8. Die folgenden Stellen siehe der Reihe nach auf den Seiten 45, 57, 11, 17, 8, 121.

9) Vgl. Lote: Les Intellectuels et la Société française, de l'ancien régime à la démocratie. (1918).

10) So auch im Echo de Paris, 29. Sept. 1912. Vgl. Bull. de la Semaine, 9. Okt. 1912, S. 490. Dazu der Einwand Gides: „C'est qu' en enracinant chaque esprit dans un milieu trop favorable, vous l'invitez à la paresse." Nouveaux Prétextes. S. 222.

11) Revue critique des Idées et des Livres. Bd. XVII (1912) S. 473.

12) Scènes etc. S. 120.

13) La Grande Pitié des Eglises de France. Rev. des deux mondes. 1. Jan. 1914, S. 17.

14) Eglises et Cimetières bretons. Echo de Paris. 27. Aug. 1911.

15) Les maîtres romantiques. Echo de Paris. 28. Sept. 1912. Abgedr. Bull. de la Semaine. (1912) p. 490.

16) Sa vie etc. t. IV, 287 ff.

17) Études et Portraits, Sociologie et Littérature. S. 155.

18) Die Stammfamilie (famille souche) Le Plays.

19) Brief an Maurras: Enquête sur la Monarchie. [2]1909. S. 113. Ausführlicher in Bourget: Sociologie et Littérature 1906. S. 3. De la vraie Méthode scientifique.

20) Vgl. jetzt besonders die auch französisch herausgekommenen Mémoires des Kardinals Ferrata. Rome, Cuggiani et Desclée. 1921. Dazu die Darlegungen Goyaus (Léon Grégoire): Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921. S. 392—407.

21) Das Normierende des Nationalinteresses zeigt sich z. B. darin, daß dieselben, die in Frankreich den Katholizismus als Nationalreligion setzen und in jeder Weise fördern, außerhalb Frankreichs den Protestantismus zu begünstigen geneigt sind. Bei der Besprechung des deutschen Jesuitengesetzes wurde der Wunsch laut: Wollte Gott, Deutschland lüde sich einen tüchtigen Religionskrieg auf! Revue critique des idées et des livres. XXI, 374.

22) Maurras: Enquête sur la Monarchie. Nouvelle édition. 1911. S. 282.

23) Ebd. S. VII. ff. Vgl. Joly: De la corruption de nos institutions und allg. Bodley: La France, essai sur l'histoire et le fonctionnement de nos institutions politiques françaises. (1901.) Billey: Les Périls de la démocratie française. (1910) R. de Jouvenel: La République des Camarades. (1914) Schluß: „La France cherche des institutions". S. 266.

24) Georges Sorel: La Révolution Dreyfusienne. Paris. Rivière. (1909) S. 61.

25) Vgl. Hamon: Psychologie du militaire-professionnel nach G. Valois: D'un Siècle à l'autre. Chronique d'une Génération. 1885—1920. (1921.) Vorzügliche Schilderung der antimilitaristischen Kreise um die Jahrhundertwende. Dazu Hervé Gustave: Mes crimes ou onze ans de prisons pour délits de presse. (1912.) Capitaine d'Arbeux: L'officier contemporain (1912). (Theater!)

26) Vgl. Barrès: Scènes et Doctrines du Nationalisme. Paris. Emile Paul. 21. Tausend. S. 23ff. „Le peuple crie «Trahison» et le Gouvernement dort."

27) De Maistre: Considérations sur la France. S. 33.

28) Die Theoretiker neigten dazu, das Vaterland einer Idee gleichzusetzen („Frankreich hat die Sendung, der Welt die Demokratie, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die Wissenschaft zu verkünden"). Die Nationalisten sagen mit Barrès: „Unsere Heimaterde und unsere Toten, das ist unser Vaterland."

29) Barrès ebd. S. 34.

30) So erklärt sich wohl auch die wachsende Rückkehr der Rechtsphilosophie zum scholastischen Naturrecht: vgl. Duguit: Les transformations du droit objectif. (1913); Bonnecase: La Notion de droit en France au XIXe siecle. P. de Boccard. (1919) 13 fr. und Charmont: La Renaissance du droit naturel.

31) Ausgangspunkt war Drumont: La France juive. 2 vol. (1886) und La Fin d'un Monde (1889). „Die Weltbürger sind an unsere Stelle getreten." „Paris hört auf einen italienischen Zigeuner, der nur Dummheiten und Unsauberkeiten machte." S. IV/V.

32) Histoire de l'affaire Dreyfus. (1901—1908.) 6 Bde. Vgl. J. Reinach: Mes Comptes rendus. (1889—1914). 4 Bde. Dazu Dutrait-Crozon: Joseph Reinach historien und Précis de l'affaire Dreyfus. (1909.) Nationalistisch mit guter Literaturübersicht. Urbain Gohier: Leur République. Histoire d'une trahison.

33) Ebd. chap. II. Les Intellectuels ou Logiciens de l'Absolu: Zola. S. 40.

34) Vgl. Maurras: Trois idées politiques, Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve [4]1912 S. 61. „Der Katholizismus bietet heute die einzige in einem wohlgeordneten Staate erträgliche Gottesidee."

35) Barrès ebd. S. 40 ff., S. 63 ff.

36) In Wirklichkeit wurde Delcassé von dem Ministerium, das in seinem Vorgehen unnötige Angriffspolitik gegen Deutschland sah, preisgegeben, was dem Wunsche der deutschen Regierung entsprach. Vgl. Roepke: Von Gambetta bis Clémenceau. S. 128.

37) Maurras: Enquête sur la Monarchie. S. VII ff. Dazu noch Montesquieu: Le Salut public; La Raison d'Etat und Les Raisons du nationalisme. (Plon).

38) Chéradame: La Crise française. 1912. Plon-Nourrit. Paris. S. 369 ff.

39) France et Allemagne. 1870—1911. Perrin. S. 162 ff.

40) De Roux. Rev. critique des Idées et des Livres. t. XXII, 703.

41) Über die Vorgeschichte der Action française vgl. den 6. Bd. des großangelegten, geistsprühenden Memoirenwerks Léon Daudets: Vers le roi. (1921). G. Valois: D'un siècle à l'autre. Chronique d'une génération. (1885—1920) 1921. Besonders Kapitel VI. Interessant ist der große Einfluß G. Sorels S. 131—136 und der noch größere gewisser Frauen und ihrer Salons: Juliette Adam, La Comtesse de Loynes. Vgl. Daudet und Arthur Meyer: Ce que je peux dire. ([5]1912). S. 141 ff. De Bruchard: 1897—1901 Petits mémoires du temps de la Ligue (1910). Maurras: Quand les Français ne s'aimaient pas. (1912). Bainville: Histoire de trois générations. Ageorges: La Marche montante d'une génération. 1890—1910. (1912) Dimier: Souvenirs d'action publique et d'Université. Goury: Campagne nationaliste. 1899—1911.

42) Vom 10. August 1914 bis Juli 1919 nicht erschienen.

43) Vgl. darüber jetzt Valois: D'un siècle à l'autre. 1921. S. 243—262. Seine antimarxistische und antiindividualistische Wirtschaftsauffassung hat V. dargelegt in L'Economie Nouvelle. 1920. Dazu von demselben La Monarchie et la classe ouvrière. [2]1919.

44) Echo de Paris 14. Jan. 1913. Vgl. Pierre Albin: La Querelle franco-allemande. Le Coup d'Agadir. Origine et développement de la crise de 1911 (1912). Albin: L'Allemagne et la France en Europe 1885—94 (1913). Bérard: La France et Guillaume II (1907). Tardieu: Le Mystère d'Agadir. [3]1912.

45) Vgl. die Begriffsbestimmung des nationalen Ideals bei Chéradame: La Crise française. 1912. S. 666.

46) Andere Gegner Parodi: Traditionalisme et Démocratie. (1909). Guy-Grand: Le procès de la démocratie und La Philosophie nationaliste. (1911). Lanessan: La crise de la République.

47) A propos de la Semaine sociale de Bordeaux. Annales de Philosophie chrétienne. Okt. 1909 — April 1910. Vgl. auch Gide: Nouveaux Prétextes. S. 132 und sonst.

48) Annales de philosophie chrétienne. Bd. IX der 4. Serie S. 270. 591.

49) Paris. Bloud et Cie. (1911.)

50) Études. 20 juillet, 5 août, 5 septembre, 5 et 20 décembre 1909. In Buchform Paris, Beauchesne 1911.

51) Positivisme et catholicisme. 1911. S. 8. Vgl. dazu Joseph Schnitzer: Positivismus und Katholizismus in der Frankfurter Zeitung vom 12. April 1912.

IV.

1) Einzelheiten darüber in Mistral: Mes origines. Mémoires et Récits. 1906. S. 305 ff. Vgl. jetzt Veran: De Dante à Mistral (1922).

2) Penseurs et Poètes. [3]1896. S. 152.

3) Portraits et Discussions. [3]1914. S. 192.

4) Revue critique des Idées et des Livres (weiter zitiert als Revue critique) t. XIX (1912) S. 645. Vgl. allgemein Beaurepaire-Froment: Les Littératures Provinciales. Avec une esquisse de géographie littéraire de la France und die von demselben geleitete Revue du traditionnisme français.

Charles-Brun: Régionalisme. (Bloud & Gay); Tancrède de Visan: Essai sur la tradition française. (1922).

5) Le Dernier Humaniste: Émile Gebhart. Revue critique XVIII (1912) S. 641.

6) Revue critique XX (1913) S. 401. Vgl. Sainte-Beuve poète ebd. XIX (1912) S. 185.

7) Revue critique t. XVIII S. 257 ff. Massis nennt den Humanismus von France „inhumain". Rev. hebd. 19. Nov. 1921.

8) Vgl. France: Le Jardin d'Épicure (1894). Le Génie latin (1913). Wie tief dieser Attizismus dem Franzosen im Blute sitzt, geht daraus hervor, daß sogar Anarchisten wie Proudhon ihn schätzten und Syndikalisten wie G. Sorel von „den unvergleichlichen Schätzen der klassischen Kultur und der christlichen Tradition" sprechen. (Les Illusions du progrès. [2]1911. S. 335.) Von seinem ersten Meister, dem Anarchisten Lucien Jean, schreibt Valois, er sei ein tief überzeugter Klassizist gewesen und er habe France gedankt, daß er die Sprache rein erhalte. D'un siècle à l'autre. 1921. S. 118.

9) Les Contemporains VI (1896) S. 375. Dazu Bordeaux: Jules Lemaître. 1920 und Pages choisies. Nouv. Libr. Nat.

10) Les Contemporains. I[14] S. 239.

11) Wortlaut einer Widmung L. Daudets: La France en alarme.

12) Les Contemporains. VI[4] S. 266 ff. Vgl. Agathon: L'Esprit de la nouvelle Sorbonne. (1911). „Nous défendons la culture de l'intelligence contre la culture de la mémoire". S. 18.

13) Vie de Henri Brulard. Autobiographie publiée par C. Stryienski. Nouv. éd. (1912). S. 9.

14) Sa Vie et ses Lettres. II, 57.

15) Essais de psychologie contemporaine.

16) Vgl. Giraud: Essai sur Taine, son oeuvre et son influence 1902. S. 187 ff. Zola: Mes Haines. (M. H. Taine, artiste. S. 201 ff.)

17) Rede, gehalten auf einem Festessen der Revue critique des Idées et des Livres, abgedruckt in dieser Zeitschrift. t. XXII. (1913) S. 5 ff. In Bourget und Barrès nimmt auch Goethe an der „Galvanisierung der traditionellen Werte" teil. Baldensperger: Goethe en France (1904). S. 344 ff.

18) Revue critique des Idées et des Livres. t. XXI (1913) S. 87 ff.

19) Les Contemporains. t. IV. [10]1889. S. 4.

20) H. Taine: Sa vie et ses Lettres. t. IV. (1907) S. 327.

21) Die Krisis der Soziologie. Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 16 (1920), 2. Heft. S. 246 ff.

22) Das kommt recht unzulänglich zum Ausdruck bei Hirsch: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens (1921). S. 19.

23) Das hat neuerdings Otto Engel sehr richtig betont in seinem Buch: „Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines." Stuttgart (1920). Vgl. z. B. S. 110 ff.

24) „Die ursprüngliche Grundlage jeder Ordnungsidee ist das tiefbegründete Bewußtsein der unveränderlichen Naturgesetze." Comte: Soziologie. Bd. 1. Jena (1907), S. 136. Vgl. auch S. 236 ff.

25) „Der Positivismus, der alles vom Typus des Menschen her neu ordnet, stellt die letzte Entwicklung und Vervollkommnung des „Humanismus" der Renaissance dar und ist daher ‚hervorragend französisch, klassisch und romanisch'." Maurras: L'Avenir de l'Intelligence. 1909. S. 152. Gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts gibt es keine bessere Hilfe als den Positivismus. Brunetière, L'Utilisation du positivisme. [7]1908. S. 69 ff.

26) Soziologie. Bd. 1. S. 188.

27) Sur les Chemins de la Croyance: L'Utilisation du positivisme. [7]1908.

28) Librairie de l'Art Catholique. Paris 1921. Vgl. de Wulf: L'Oeuvre d'art et la beauté. (1917.) Latinität, Mediävalismus, Kunst als Suche nach dem Absoluten, Antigermanismus hat Maritain sein Taufpate L. Bloy übermittelt, der ihn in seinen Briefen und Tagebüchern aufmunternd und wegweisend begleitet. Vgl. Le Pèlerin de l'Absolu (1919) und Au Seuil de l'Apocalypse (1921) passim.

29) t. XX (1912) S. 8.

30) Ebd. t. XXII (1913) S. 484/5.

31) Ebd. t. XIX (1912) S. 67.

32) Le Retour à la Scolastique. Bibliothèque internationale de critique. La Renaissance du Livre. (1920.) Vgl. den gleichnamigen Artikel von Noël in Rev. néo-scolastique de philosophie. (1921.) S. 216. Dazu jetzt Maritain: De quelques conditions de la Renaissance thomiste in Antimoderne. (1922) S. 121. ff.

33) Le Génie du Nord. L'Opinion. 23. 7. 21.
34) Les Contemporains. t. I. [14]1890. S. 129.
35) „Jamais l'a-t-on égalé dans la science de la langue comme goût", urteilte Buloz von Planche, Revue des deux mondes. 1. März 1921. S. 69. Über Planche vgl. die Dissertation von Balzer, Leipzig. 1909.
36) Léon Daudet: L'Entre-Deux-Guerres. Souvenirs des milieux littéraires, politiques, artistiques et médicaux de 1880 à 1905. t. III. 15e mille. S. 201. Vgl. Gautier: Anthologie de l'Académie française. 2 vol. 1920/21.
37) Histoire et Littérature t. I. (1893.) S. 314 ff. S. 264. Über Br. als Kritiker vgl. E. R. Curtius, Ferdinand Brunetière. (1914).
38) Barre: Le Symbolisme (1912). S. 98. Interessante Einzelheiten über den Symbolisten Moréas und seinen Kreis im Café Voltaire bei Berkade: Die Unruhe zu Gott. 3.—15. Tausend. (1920) S. 85—88.
39) Toute licence sauf contre l'amour. (1892).
40) Vgl. Stefan George und Gundolfs Auffassungen in seinem Georgebuch und in „Dichter und Helden" (1921). Dazu „Georgica" (1920).
41) Laserre: Portraits et Discussions. [2]1914. S. 113.
42) Revue critique. t. XX (1912) S. 337.
43) Bordeaux: Revue hebdomadaire. XXI, 6. Juni 1912. S. 525 ff.
44) Revue critique t. XX (1913). S. 375.
45) Vivre en dieu. Poésies. 1912. Vgl. Revue critique XIX (1912) S. 457.
46) Penseurs et Poètes. [2]1896. S. 156. 151.
47) Trois Idées politiques. [4]1912. S. 10 u. S. 56. „Eine Flottille von Trümmer- und elendem Flickwerk" ist ihm die Romantik an anderer Stelle.
48) Clouard: La „Cocarde" de Barrès. 1910. S. 45 ff. Leider liegt eine Sammlung dieser frühen Aufsätze von Maurras nicht vor, sie müßte denn in dem während des Krieges erschienenen, mir nicht zugänglichen Werke von Maurras: Quand les Français ne s'aimaient pas, Chronique d'une Renaissance 1895—1905 gegeben sein.
49) Zweite vollständig umgearbeitete Auflage 1921. Ich habe nur die erste Auflage zur Verfügung. Von dieser Vorrede über Laserres Romantikbuch (1908) zu Bernoville: Minerve ou Belphégor (1921) aus Anlaß von Bendas „Belphégor" führt wohl eine gerade Linie. Dazu Lote: Minerve et Vulcan. (L'Industrialisme et la Culture intellectuelle) (1919).
50) Dieses Voranstehen der Wissenschaft deutet an, daß Renan und Taine eben erst ins Grab gesunken sind.
51) [4]1912. Paris. Champion.
52) L'Idéal du XIXe siècle. S. 126.

53) „Von diesem Trieb (zur Wahrheit), dem edelsten von allen, wird man dazu geführt, sehr viele Opfer zu bringen", hatte Taine von Sainte-Beuve geschrieben. „Man kann aus seinen Schriften ein vollständiges System ziehen." Derniers Essais de Critique et d'Histoire. 1894. S. 52/53. Ob diese Stelle nicht der Ausgangspunkt des organisatorischen Empirismus ist? Vgl. Gide: Cette admirable intelligence «pour qui le goût du vrai n'était qu'une forme de la curiosité» et sur qui M. Maurras et M. de Gourmont écrivaient leurs meilleures études n'a jamais travaillé plus heureusement que de nos jours à rassembler les esprits les mieux doués et les plus divers." Nouveaux Prétextes. [5]1918. S. 312.

54) Clouard: La «Cocarde» de Barrès. (1910). S. 52 ff.

55) Ueber ihn Revue critique. XXI. (1912) S. 573 82.

56) Abgedruckt in L'Avenir de l'Intelligence. Nouvelle édition. 1909. S. 289—295.

57) Ebd. S. 99.

58) Ebd. S. 58. Vgl. Ségard: Charles Maurras. (1920) (Fayard); N: Charles Maurras. (Nouv. Libr. Nat.); Thibaudet: Les idées de Ch. M. (Nouv. Rev. française); Dotremont: Ch. M. devant l'opinion catholique. Tervueren (Bruxelles). (1922).

59) Vgl. Gratry: Les Sophistes et la Critique (1864).

60) Vgl. Revue critique XXI (1913) S. 639—655: Pierre Laserre et la Tradition philosophique.

61) Portraits et Discussions. 1914. S. 239. Mit Bezug auf Ls. „Romantisme" sagt Gide: „C'est un écrivain de parti . . qui juge l'étoffe non à sa qualité, mais à sa couleur . ." Nouv. Prétextes S. 160. Vgl. Küchler: Französische Romantik (1908) S. 111 ff.

62) Clouard: Revue critique XXI (1913) S. 14.

63) Revue critique XXIII (1913) S. 141. Gegen Brunetières unkünstlerische Art kämpfte 1899 schon Maurras. Vgl. Curtius S. 15.

64) Revue critique XXI (1913) S. 645.

65) Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß nach der Ansicht vieler in dieser Erweiterung und Erweichung eine Gefahr für die französische Kunsttradition liegt, deren Aufgabe es auch nach Lanson ist, die erlebte Welt in klare Ideen zu übersetzen. Réflexions sur la jeune Littérature. Revue des deux mondes. 1. Dezember 1921.

66) Vgl. Clouard: Revue hebdomadaire 12. Okt. 1912 und Revue critique XIX (1912) S. 248. Barrès hatte Tellier sein Buch Du Sang, de la Volupté et de la Mort gewidmet.

67) Die Dinge, d. h. nach Clouard die leblosen Dinge, dann aber auch alle Gefühle und Erregungen, bzw. das in ihnen ruhende Dunkle, Unauflösbare, z. B. die Melancholie einer Abendstimmung.

68) Revue critique XXI (1913) S. 37 ff. Vgl. Gourmont: Le Paganisme éternel in „La Culture des Idées".

69) Revue critique XVIII (1912) S. 486. Vgl. Taine 1886: Il y a un beau, un bien, un idéal, des degrés dans l' idéal . . Sa Vie . . IV, 138.

70) Revue critique XXI (1913) S. 364.
71) Ebd. XXI (1913) S. 315.
72) Vgl. Barre: La Symbolisme. S. 241 ff.; ebd. Bibliographie. Dazu Bersancourt: Louis Le Cardonnel. Paris, Falque.
73) Clouard: Hommage à Louis Le Cardonnel. Revue critique. XVII (1912) S. 540 ff. Ebd. XX (1913) S. 372.
74) La Revue hebdomadaire. 9. März 1918. S. 189.
75) Ebd. 21. Juli 1917. S. 358.
76) Études et Portraits. (1911). S. 214.
77) Fantômes et Vivants. t. I. (1917) S. 135.
78) L'Entre-deux-guerres. t. III (1915) S. 28/29.
79) Les Contemporains. VI. [4]1896. S. 264 ff.
80) Trois idées politiques S. 10.
81) Cinq grandes Odes. [3]1919. S. 80.
82) Oeuvres de J. A. Rimbaud. [6]1913. S. 259.
83) La Conversion de Paul Claudel. Abgedr. Bulletin de la Semaine. 1913. S. 516.
84) André du Fresnois. Revue critique XX (1913) S. 93.
85) Revue critique t. XXI (1913) S. 309.
86) Ebd. t. XXI (1913) S. 716.
87) Vgl. Curtius: Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich. 1921. S. 17.
88) Revue des deux mondes. 1. Juli 1921. S. 220 ff.
89) Eine Défense de Paul Claudel gab der Nationalist René Johannet in Les Lettres. 1. Mai 1921. Dazu Ghéon: Théâtre classique et théâtre chrétien, Revue critique. 10. Mai 1921.
90) Die französische Literatur im 20. Jahrhundert. 1914. S. 54.
91) Grautoff: Französischer Brief. Das Literarische Echo. 13. Heft. 1921.
92) Er ist nicht umsonst als erster Roman in der neugegründeten Zeitschrift des französisch-lateinischen Kulturimperialismus: La Revue universelle erschienen.

V.

1) „In den Jahren 1897 und 1898 hatte ich Gelegenheit, dem französischen Wesen in Heer und Volk näherzutreten. . . . Der Haß gegen Deutschland schien sich zu verflüchtigen, und ich kam damals mit der Überzeugung nach Hause, daß Frankreich nicht nur nicht mehr für Elsaß-Lothringen kämpfen, sondern nach der Schmach von Faschoda überhaupt nicht mehr das Schwert ziehen werde." Oberst Egli. „Neue Freie Presse" 21. September 1917. „In dem Maße als (Albert) Sorel (1842—1906) alterte, mehrten sich die Zeichen, daß die Lehren von 1870 nicht verstanden oder vergessen worden waren." Bourget: Pages de critique et de doctrine. I. (1912) S. 183.
2) Téodor de Wyzewa: Le Cahier rouge ou les deux conversions d'Étienne Brichet. Paris. Perrin. (1917).

3) Emile Baumann: L'Abbé Chevoleau, caporal au 90e d'Infanterie. 1917 und allgemein: Le Prêtre-Soldat dans l'Histoire par D. Havard 1916.

4) Jeder Oberst hatte das Recht, in jedem Bataillon einen Priestersoldaten zu gottesdienstlichen Handlungen zu ermächtigen. Dieser Hilfsgeistliche trug nicht das priesterliche Kleid und genoß keine besonderen Vorrechte; er mußte grundsätzlich die Verpflichtungen seiner militärischen Stellung erfüllen. Und doch hatte er weniger Hindernisse zu überwinden als der offizielle Feldgeistliche. Er war im Schützengraben heimisch, der Kamerad der Leute, der alles mit ihnen teilte und stets zur Hand war, während der andere bei der Division war. Vgl. Barrès: Les diverses familles spirituelles de la France. S. 19.

5) B. betont das Unrecht der französischen Regierung: Wenn die Mißwirtschaft der Friedenszeit im Kriege nicht unvermeidliche Früchte trüge, hätte man nicht sehen müssen, was man jetzt nur zu oft mitansehen muß, wie Männer, die für Christi Werk gesalbt, ja selber Gesalbte sind (Christs eux-mêmes), den Kelch in die kaum vom Blute der Metzeleien getrockneten Hände nehmen. Leider dauert dieses antiklerikale Unrecht der Regierung auch während des Weltkrieges fort. Chevoleau empfindet das sehr bitter: „In gewissen Armeekorps hatten Tausende von Soldaten, und zwar seit Beginn des Krieges, aus freien Stücken das Bild des Herzens Jesu oder eine fromme Medaille umgehängt. Oft war dieses Abzeichen von einer Mutter oder Schwester angenäht worden. Aber Achtung! Die Sekte wacht; das stört sie, und so mußten wir das Herz-Jesu-Bild abnehmen. Schon auf dem Wege nach der Somme konnte ich eine Verordnung lesen, die verbot, daß auf öffentlicher Straße Abzeichen in den Nationalfarben verkauft und getragen würden, wenn ein fremdes Wappen noch beigefügt sei. Sie verstehen, auf wen man damit zielte. Als ich es las, war ich tief bekümmert, ja angeekelt. Der Gedanke, daß, während wir uns schlagen, um die Boches aus ihren Gräben zu vertreiben, andere Boches daran arbeiten, uns zu verfolgen, plagte mich." S. 36. Vgl. noch stärker S. 41 und 77.

6) Beispiele, die ihm bittere Worte genug in die Feder treiben, S. 36, 37, 41, 77.

7) Daß er die deutsche Kriegführung unter dem unmittelbarsten Eindruck unserer schärfsten Verdunoffensive als satanisch ansieht (S. 91), nehme ich ihm nicht übel. Schwerer wiegt, daß er uns Feiglinge schilt. Doch auch hier folgt er ja nur dem uralten Hang, den Gegner verächtlich zu machen.

8) Paris, Plon-Nourrit. [2]1916.

9) Wahlspruch im Stern des Kreuzes der Ehrenlegion.

10) Und die großen Gesten! Vgl. den Schwur des einen Jahrgangs der Militärschule von Saint-Cyr, dem Feinde in weißen Handschuhen gegenüberzutreten.

11) Vgl. insbesondere seine Romane La Maison, La Robe

de laine und Les yeux qui s'ouvrent, die alle in über hunderttausend Exemplaren verbreitet sind.

12) Vgl. das Leben und Schaffen von Männern wie Cézanne.

13) Péguy und Psichari sind im Kriege gefallen, ebenso wie die geistesverwandten Schriftsteller Max Doumic, Paul Acker, Maurice Deroure, Lionel des Rieux, Robert d'Humières u. a.

14) Einem Freund, der fragt, ob er jetzt lieber am friedlichen Meere weilen möchte, antwortete Chevoleau: „Nein, tausendmal nein. Die Stunden, die ich durchlebte, sind zu köstlich, zu heilsam. In der Nähe des Todes zu leben und sich nicht drum zu kümmern, jeden Augenblick sein Vorbeistreifen und gewissermaßen den Wind der Ewigkeit zu spüren, das ist eine Freude, die alle anderen fade macht." Baumann ebd. S. 47.

15) „Glücklicherweise haben wir noch Vorgesetzte, die würdig sind, Helden zu befehligen. Im gegebenen Augenblick verstehen sie es, durch ein Wort, durch eine Geste etwas von ihrem Feuergeist in die Seele ihrer Soldaten zu verpflanzen, und der alte französische Mut vollbringt noch Wunder." Baumann ebd. S. 34.

16) Paris, Emile-Paul Frères. [6]1917.

17) Jaurès und Barrès. Erinnerungen und Dokumente von Professor Dr. M. Werner. „Frankfurter Zeitung" Nr. 225 vom 16. August 1917.

18) Noch zu einem anderen im Munde eines Revolutionärs seltsam klingenden Geständnis zwingt Albert Thierry die Kriegserfahrung: „Aller äußere Frieden ist nichts wert, stürzt zusammen, wenn nicht jeder in sich selbst den Frieden hat" (S. 122).

19) Vgl. auch Bordeaux ebd. S. 180.

20) Daß Regionalisten und Traditionalisten besonders starke Antriebe zur Verteidigung ihres Landes haben und daß Barrès besonders warme Worte der Anerkennung für diese seinem Herzen am nächsten stehenden Soldaten hat, ist selbstverständlich und braucht hier nicht besonders ausgeführt zu werden.

21) Bordeaux ebd. S. 260. 247.

VI.

1) Paul-Henry Houssaye: Revue critique t. XXII. (1913) S. 113.

2) Le Roman russe. (1886) Vorwort. S. XLVIII.

3) Duhamel, Essai sur le règne du coeur. Mercure de France, Dez. 1918 übers. Die „Weißen Blätter", 6. Jhrg. (1919), 1. Heft, S. 44.

4) Ich folge hier den Ausführungen Paul Colins, „Bücher und (1920), 4. Heft, S. 227 ff.

5) Ähnlich schätzt Georges Duhamel Les Marges und den Zeitschriften in Frankreich" in „Die Weißen Blätter", 7. Jhrg. verdienstvollen Leiter Eugène Montfort, der unaufhörlich „einen heilsamen Einfluß auf die literarischen Sitten" ausgeübt hat. „Die Weißen Blätter" 7. Jhrg. (1920), 7. Heft, S. 285.

6) Colin meint, der Fluß der Dinge habe die französische Literatur vom überstiegenen Idealismus zur Ausgewogenheit zurückgebracht. Von der vorigen Generation lobt er als „keineswegs regellos" nur den Idealismus Claudels, der damals ein bewunderter Meister war, eines André Gide, dessen Jugendfeuer der Kalvinismus gedämpft habe, die heiterklare Ernsthaftigkeit Adrien Mithouards und die sanfte Pracht Péguys. Von Colin vgl. „Fluch dem Sieg" Nr. 18/19 der „Tribüne der Kunst und Zeit" (1920).

7) Duhamel, Der Schriftsteller und das Zeitgeschehen. „Die Weißen Blätter", ebd. S. 297 ff.

8) Seit September 1919 hat Barbusse „Die französische Vereinigung ehemaliger Kriegsteilnehmer" hinter sich.

9) Der erste Aufruf war unterschrieben von Anatole France, Charles Richet, Charles Gide, Séverine, G. Séailles, Lucien Descaves, Romain Rolland, Victor Marguerite, Antoine Gémier, Georges Duhamel, Vaillant-Couturier, Henri Bataille, Gustave Geffroy, Rosny aîné, Madame Curie, Victor Basch, Ch. Rappaport, Jules Romains, Georges Pisch, Paul Signac, Pierre Hamp, Ch. Pair-Séailles, Dr. Toulouse, Raymond Lefebvre, Jacques Mesnil, Pawlowski, Steinlen, Léon Werth, Frantz Jourdain, Laurent Tailhade, Han Ryner, A. Charpentier, Henri Marx, Guy de la Battut, Guillot de Saix, Trieux de la Rochelle, Noël Garnier, Tristan Bernard, Ernest-Charles, Paul Brulat, Maurice Deléfine, Amédée Danois. Als Sekretär zeichnete Victor Cyril. Die Weißen Blätter, 6. Jahrg. (1919), 7. Heft, S. 331 ff. „Clarté" treibt eifrige Kulturpropaganda. Vgl. das Preisausschreiben der Stiftung Nand (5000 Fr.) für eine Arbeit, welche die Umwandlung der gegenwärtigen Gesellschaftseinrichtungen zum Gegenstand haben muß. „Humanité" vom 6. Januar 1921.

10) Er besteht aus folgenden Persönlichkeiten: Henri Barbusse, Georg Brandes, Paul Colin, Victor Cyril, Georges Duhamel, Eekhoud, Anatole France, Noël Garnier, Charles Gide, Thomas Hardy, Henry-Jacques, Vincente Blasco Ibañez, Andreas Latzko, Laurent Tailhade, Raymond Lefebvre, Madeleine Marx, E.-D. Morel, Edmond Picard, Charles Richet, Jules Romains, René Schickele, Séverine, Upton Sinclair, Steinlen, Vaillant-Couturier, H.-G. Wells, Israel Zangwill (Artikel 3 der Statuten).

11) „Die weißen Blätter" 6. Jhrg. (1919), 12. Heft, S. 573 ff. Daß Rolland in dem Kampf durchaus dabei ist, beweist das Vorwort zu der lyrischen Anthologie: Contre la guerre.

12) Die Weißen Blätter 7. Jhrg. (1920), 3. Heft, S. 142/3. Das gemeineuropäische Aufglühen des Clartégedankens ist jetzt von Max Krell („Manifeste des Brüderlichen Geistes" Nr. XXIII der Sammlung „Tribüne der Kunst und Zeit", hsg. von K. Edschmid, Verlag Reiß, Berlin) übersichtlich zusammengestellt. Von Deutschen finden sich darin die Aufrufe von H. Mann im Namen des „Politischen Rates geistiger Arbeiter" (Münchener Neueste Nachrichten 11.

III. 1919); von A. Wolfenstein in den „Weißen Blättern" (VI, 6); von Edschmid in „Das Tribunal" (Heft VIII/IX.) Die Kundgebung der 110 spanischen Gelehrten für den internationalen Geist der Wissenschaft ist nicht auf die gleiche Stufe zu stellen.

13) Der erste Aufruf war von folgenden Namen unterzeichnet: Paul Bourget, Louis Bertrand, André Beaunier, Camille Bellaigue, Jacques Bainville, Binet Valmer, Gabriel Boissy, Charles Briand, Pierre Champion, J. des Cognets, H. Charasson, Maurice Denis, Georges Desvallières, G. Deherme, Lucien Dubech, Charles Derennes, Fagus, Joachim Gasquet, Georges Grappe, Henri Ghéon, Jacques de Gachons, Charles Grolleau, Daniel Halévy, Pierre Hepp, Francis Jammes, Edmond Jaloux, René Johannet, Pierre Lalo, Charles Le Goffic, Louis Le Cardonnel, Henri Longnon, René Lote, Pierre de Lescure, Charles Maurras, Camille Mauclair, Henri Massis, Jacques Maritain, Eugène Marsan, Marius André, René de Marans, Charles Moulié, X. de Magallon, Emile Massard, Jean Nesmy, Edmond Pilon, Jean Psichari, Marcel Provence, Antoine Redier, Firmin Roz, René Salomé, Louis Sonolet, Jean Louis Vaudoyer, Robert Vallery-Radot, Georges Valois.

Es wäre interessant, im einzelnen zu verfolgen, welche geistigen Umschichtungen der Krieg hervorgebracht hat. Da Barrès fehlt, sind wohl nur Monarchisten beteiligt. Zahlreich sind die Katholiken, Altgläubige und Neubekehrte. Der Ruck von links nach rechts ist deutlich sichtbar.

14) Vgl. dazu Leopold: Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch. 1916.

15) Action française 23. Dezember 1919.

16) Über Maritain vgl. Kralik „Das neue Reich" (24. Oktober 1920), der ihm „stupende Gelehrsamkeit" und „besonders glänzende" neuthomistische Weiterführung nachrühmt, während Ettlinger seinen Thomismus „hyperkonservativ" nennt: „für den die Geschichte und Problembildung der Philosophie eigentlich mit dem 13. Jahrhundert zum Abschluß gelangt scheint" („Literarischer Handweiser" Nr. 2, 1921, S. 87). Daudet nennt ihn den ersten philosophischen Kritiker dieser Zeit (Action française 13. Okt. 1921). Bloy schreibt ihm alle Eigenschaften eines überlegenen Geistes zu. Au seuil de l'Apocalypse. 1915. S. 32.

17) In demselben Heft bestimmt Johannet Deutschland als ein „aus dem Sattel gehobenes, uneiniges Land, das ein lebensfähiges Polen und ein unabhängiges Rheinland an der Seite hat". S. 77.

18) Revue universelle. 1. April 1920, S. 24.

19) Ebd. 15. Dez. 1921. S. 663/64.

20) Ebd. 1. April 1920. S. 98 ff.

21) Von Duhamel: Vie des Martyres, Civilisation, Possession du monde, Entretiens dans le tumulte. Über ihn Curtius in der „Westdeutschen Wochenschrift". (2. 4. 1920.)

22) Es ist Glaubenssatz der Intelligenzpartei, daß Wilson und Lloyd George und die eigene Dummheit eine volle Ausnützung des

Sieges verhindert hätten, daß m. a. W. der Vertrag von Versailles viel zu günstig für Deutschland sei. „Weder in der Finanzfrage, noch in der politischen, territorialen, internationalen Frage, noch in der Frage der kolonialen Ausdehnung oder der wirtschaftlichen Garantien ist Frankreich genügend Rechnung getragen worden, mag es sich handeln um die Wiedergutmachungen, um die Rheingrenze, um die Organisation Zentraleuropas oder um die orientalische Frage. . . . Trotz unserer Feinde, trotz unserer ehemaligen Bundesgenossen wird die Natur der Dinge ihm (dem französischen Geist) gute Gelegenheiten bieten, die unterbrochene Arbeit am rechten Ort wieder aufzunehmen." Johannet, Revue universelle, 15. Sept. 1920, S. 657/58. Vgl. Bainville: Les conséquences politiques de la paix (1920).

23) Über die Vorgeschichte der Intelligenzpartei vgl. meinen Aufsatz: „Der Nationalismus im französischen Denken der Vorkriegszeit" in dem Sammelwerk „Der Nationalismus im Leben der Dritten Republik", hsg. von Joachim Kühn, Berlin, Paetel 1920.

VII.

1) Gustav Kiepenheuers Verlag, Potsdam (1919).

2) Revue critique XX. (1913) 430 ff.

3) Deutsch in 3 Bänden, Verlag Rütten & Loening.

4) La Nouvelle Revue française 1. Nov. 1921.

5) L' Opinion 13. August 1921. Aehnlich daselbst Truc „Le Génie du Nord." 23. Juli 1921. Selbst Poincaré war gegen den Plan, den Deutschunterricht zu verbieten. Er wird nur wenig besucht.

6) Der Neue Merkur, Juni 1921: „Deutsch-französische Kulturprobleme."

VIII.

1) De Batz: Histoire de la Contre-Révolution. Bd. I (1910) S. 266.

2) Baudrillart: Le Renouvellement intellectuel du clergé de France au XIX[e] siècle. Paris. Bloud. S. 56.

3) Agathon: Les jeunes Gens d'aujourd'hui. Plon, Paris (1913). S. 65 ff.

4) Chérabame: La Crise française. (1912) S. 672.

5) Heute zählt der Verband der kath. Studenten Frankreichs 40 Vereinigungen mit 5000 Mitgliedern, darunter die an der École polytechnique 500, der Medizinerverein „Cercle Laënnec" 400 (Sekretariat, Paris 14, rue d'Alsace). Am 5. März 1921 hielten 180 jetzige und ehemalige Schüler der École des Mines in St. Sulpice, am 14. März 800 der École centrale in Notre-Dame, am 20. März 600 der École polytechnique in St. Étienne-du-Mont ihre gemeinschaftliche Osterkommunion.

6) Sicard: Le Clergé de France pendant la Révolution.

Tome I. L'Effondrement. Nouvelle édition. Paris. Lecoffre 1912 passim.

7) Während der Revolution schrieb aber de Maistre schon: „Das Volk wird auf das schrecklichste entsittlicht, und die Abschaffung des Kultus im Bunde mit dem völligen Fehlen einer öffentlichen Erziehung bereitet Frankreich ein Geschlecht, an das zu denken entsetzlich ist.“ Considérations sur la France, Kap. X.

8) Nach Taine: Les Origines de la France XI, 182 ff.; vgl. auch VI, 157.

9) Félix Klein: La découverte du vieux monde par un Étudiant de Chicago. Paris. Plon 1906. S. 223.

10) Taine ebd. XI. 187. Der Gewährsmann Taines war, wie aus seinen Briefen hervorgeht, Msgr. d' Hulst.

11) Études 20. Okt. 1901 zit. Lecanuet: L'Eglise de France sous la troisième République. 1870—1873. (1907). S. 304.

12) Les deux Frances et leurs Origines historiques. Lausanne (1905).

13) Le Correspondant. 10. Mai 1905. S. 534.

IX.

1) Monod: De Pascal à Chateaubriand.

2) Mélanges de critique religieuse. (1853). S. 293 nach Goyau.

3) Historische Zeitschrift. I.

4) Causeries du Lundi t. IV. Vgl. Portraits contemporains t. II.

5) Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils (1877) Bd. I. S. 61 ff.

6) Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. (1908). S. 198 ff.

7) La Pensée religieuse de Joseph de Maistre. Revue des deux mondes 1. März und 1. April 1921. Dieser prächtigen Abhandlung, die mit gewohnter wissenschaftlicher Akribie und vollendeter Kunst geschrieben ist, verdanke ich für den vorliegenden Versuch viel.

8) Considérations sur la France. Kap. X.

9) Vgl. über ihn Franz von Baader Sämtliche Werke, Bd. 4 (1853) S. 115—132.

10) Oeuvres t. V. p. 310 ff.

11) Goyau ebd. S. 161.

12) Vgl. Bd. 12 der Ges. Werke Franz von Baaders.

13) Gleichzeitig bezeichnet auch Dermenghene ihn als Vorläufer Newmans und Vertreter einer „dynamischen Dialektik“. J. de Maistre et notre temps (d'après des documents inédits). L'Opinion. 30. Juli 1921. Vgl. auch Windischmann in der Lieberschen Übersetzung der „Abendstunden“ (1825), Teil II, S. 487, wo die schöpferische Idee des de Maistreschen Philosophierens ausführlich dargelegt und weitergesponnen wird.

14) Kap. XVII.

15) Considérations sur la France. Kap. V. Schluß.
16) Hist. Zeitschr. I. 165.

X.

1) Lamennais: Correspondance herausg. von E. D. Forgues I (1864) S. 244.

2) In „Trois villes saintes" (1912). Dieser heroischen Heiligengestalt ist ein starker literarischer Nachhall beschieden. Vgl. Retté: Dans la lumière d'Ars. (1913.) Vallery-Radot: Le Réveil de l'Esprit (1917) in dem Kapitel: De l'héroisme en littérature. Jammes: Le Curé d'Ozeron. (1918).

XI.

1) Histoire religieuse de la Révolution française. Tome II. (1912) S. 320 ff.

2) Goyau: Les Origines populaires du Concordat. Rev. des deux mondes 16. Juni 1903. S. 919.

3) Taine: Les Origines X, 143.

4) Zit. Calippe: L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle tome I. (1911) S. 36.

5) Mémoires d'Outre-tombe. Éd. Biré t. II p. 290/1.

6) Vgl. Mourret: Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850. Weill: Histoire du catholicisme libéral en France (1828—1908). Leroy-Beaulieu: Les Catholiques libéraux. Calippe: Les Tendances sociales des catholiques libéraux (Lacordaire, Montalembert, Gerbet, Foisset, de Coux, Villeneuve-Bargemont, Ozanam, de Melun, Berryer, Balzac, Lamartine, Gratry) 1910.

7) Vgl. besonders die herrlichen Briefe. Bd. 10 und 11 der Werke. Lecoffre (1873). Dazu Livre du Centenaire par G. Goyau etc. Beauchesne. (1913). H. Joly: Ozanam et ses continuateurs: L. Ollé-Laprune, Louis Petit de Julleville, l'Abbé Huvelin, Léon Lefébure. Lecoffre. (1913). Ch. Calippe: Ozanam. Tralin. (1913). Ch. Moeller: Frédéric Ozanam et son oeuvre historique. Peeters, Louvain. (1913.)

8) Lefébure: Montalembert, Rev. des deux mondes. 1. Jan. 1905. S. 86.

9) Vgl. Abel Faure: L'Individu et l'esprit d'autorité du moyen-âge à la loi Falloux (1908.)

10) Vgl. das herrliche Zeugnis de Muns, der Montalembert „den bezaubernden Typus des christlichen Ritters nennt"; der seine Reden las, „wie ein junger Soldat sich begeistert an den Erzählungen der Alten". Bull. de la Semaine (1913) p. 581.

11) Gegen diesen Terrorismus, gegen diese „Invasion des Laizismus in das Lehramt und die Leitung der Kirche", die durch die ziemlich unvermittelt sich durchsetzende Erkenntnis von der

Bedeutung der Presse und durch die Maßlosigkeit und Grobschlächtigkeit eines sonst hochverdienten Mannes (Louis Veuillot, Chefredakteur des „Univers„ 1813—1883) veranlaßt wurden, haben mehrere Bischöfe protestiert. Vgl. Lecanuet: L'Eglise de France sous la troisième République; tome I. passim und Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils. Bd. I. Vorgeschichte (1877) S. 166. Über Veuillot jetzt E. Tavernier: Louis Veuillot, l'homme, le lutteur, l'écrivain. Plon. 1913. Dazu etwa „Christliche Lebensphilosophie" von L. Veuillot, aus dem Französischen übersetzt von Joseph Laurent, Mainz, Kirchheim. 1861.

12) Tirer le bien du mal. Paris. Oudin 1906 zit. Demain. 23. März 1906. S. 14.

13) G. Goyau: Congrès de la jeunesse catholique. (1899). IX.

14) Vgl. Ribot: Exposé critique des doctrines sociales de M. Le Play und Du rôle social des idées chrétiennes. Plon.

15) Kein Katholik hat wohl entscheidender zur Ausbreitung des demokratischen Gedankens beigetragen als Tocqueville durch sein Buch „Über die Demokratie in Amerika", das Le Play als „sehr gefährlich" bezeichnete. Vgl. Sorel: Les Illusions du Progrès. ²1911. S. 252 ff.

16) Houtin: L'Américanisme. (1904). S. 88. Dasselbe sagt Montalembert von der amerikanischen Schule. Über die Lage der Kirche in dieser Zeit. Mainz, 1844. S. 58.

17) Lettres de Montalembert à la comtesse Apponyi. Rev. des deux mondes 15. Nov. 1913, p. 269 bzw. 276.

18) Vgl. Dehon: Les Directions pontificales, politiques et sociales de S. S. Léon XIII. Mourret: Directions politiques de Léon XIII. (1917).

19) Quatre années d'action sociale. Le Correspondant. 10. Nov. 1908. S. 452/53. Vgl. Giraud: Un grand Français Albert de Mun. (1916).

20) Vgl. Le Pape Léon XIII. (Broschüre); Le Pape, les catholiques et la question sociale. 5. Aufl.; Autour du catholicisme social. (5 Bde) L'Église libre dans l'Europe libre. (1920). Papauté et chrétienté. (1922); dazu Fidus: Silhouettes contemporaines: Georges Goyau, Revue des deux mondes. 15. Juli 1920.

21) Auguste Comte, der Begründer des Positivismus und Stifter der Religion der Menschheit, hatte einen „Aufruf an die Konservativen" geschrieben und den Plan gefaßt, einen religiösen Weltbund zu organisieren. Er ließ deshalb einen seiner Schüler mit dem Jesuitengeneral Pater Bex 1856/57 verhandeln, diesem sogar einen Catéchisme positiviste mit eigenhändiger Widmung schicken, freilich ohne Resultat. Vgl. den interessanten Briefwechsel, neuerdings abgedruckt bei Laberthonnière: Positivisme et Catholicisme. S. 400 ff.

22) Brunetière: Questions actuelles, ³1907. S. 47. Vgl. Kap. II. besonders S. 71 ff.

23) Fonsegrive: Brunetière. ²1908. S. 36.

24) Congrès de la jeunesse catholique. Besançon. (1899). p. 682 ff.

25) Bourget: Pages de Critique et de Doctrine I (1912) S. 292.

26) Bourget ebd. S. 291. An Quellen zur Geschichte dieses so bedeutenden Lebens ist bis jetzt zugänglich gemacht der Briefwechsel mit Kardinal Mathieu. Revue des deux mondes. 1. August 1920. Vgl. auch die These von Sire: L'attitude religieuse de Brunetière. Montbéliard. (1914.) Die übrige Literatur bei Curtius.

27) Le Journal d'un Évêpue. II. 1899. Appendix S. 260.

28) Aubry: G. Fonsegrive in Le Correspondant 25. Febr. 1907.

29) Fonsegrive: Le Journal d'un Évêpue. II. p. XIV.

30) Die Zeitschrift ging 1907 ein.

31) Epilog abgedruckt Annales de philosophie chrétienne. 78. Jahrgang. S. 102. Vgl auch seinen Roman: Le Fils de l'Esprit.

32) Vgl. das schöne Bild, das sein Nachfolger in der Académie Française Chevrillon zeichnete: „Der republikanische Geist besteht bei ihm aus Idealismus, aus Vertrauen in die menschliche Natur, aus jenem Autonomiebedürfnis, das der Kern seines politischen Glaubens war." Seine bekanntesten Werke sind: Au Service des Idées et des Lettres. (1910). Quelques Oeuvres et quelques ouvriers. (1912). La Femme de Demain. (8. Aufl.) Über den Correspondant vgl. L'Histoire d'une grande revue catholique. Almanach catholique français. (1922). S. 109 ff.

33) Es fehlt z. B. Henri Lorin, der in seinem Salon im Faubourg-Saint-Honoré all die jungen Demokraten wie die Brüder Brunhes, Goyau, Pinon, Masson, Le Roy, Legendre sammelte und in den Semaines sociales sich dann das geschmeidige Instrument seines christlich-demokratischen Erneuerungswillens schuf.

34) Im Jahre 1909/10 war das Programm der „Sektion für das Studium der Religion in ihren Beziehungen zur Gesellschaft", das der „sozialen Hochschule" in Paris angegliedert ist, ganz ausgefüllt von Le Roys Vorlesungen über „L'attitude et l'affirmation catholique". Le Roy ist jetzt Professor am Collège de France als Nachfolger seines Lehrers Bergson. Über ihn vgl Simon: „Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie." (1918). S. 106 ff.

35) Von diesen hat das „Bulletin de la Semaine" zu Beginn des Krieges ebenfalls sein Erscheinen eingestellt. Dafür ist „La Journée nouvelle" eingetreten. Vgl. Der Sillon. 3. Nachhall. S. 409.

36) Von diesen sind jetzt einige, mindestens Beaunier und Bertrand, die den Aufruf der Intelligenzpartei unterschrieben, mehr rechts gerichtet.

37) Vgl. Fonsegrive: Le catholicisme et la France actuelle. Bull. de la Semaine (1912) p. 97.

XII.

1) Vgl. Curtius: Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus, (1921) S. 26.

2) Von Bedeutung ist später zweifellos auch die Wiedergeburt Pascals gewesen, die besonders durch die Pascalbiographie Boutroux' (1900) und durch die Pascalstudien Victor Girauds weiter ausgriff. Pascal übte z. B. auf den Geist vieler Sillonisten unbestreitbaren Einfluß aus. Vgl. die Ansprache Marc Sangniers bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Port-Royal. Le Sillon (1906) S. 433.

3) Charakteristisch hiefür ist sein Versuch, die Existenz Gottes mit Hilfe der Infinitesimalrechnung zu beweisen.

4) H. Taine: Sa Vie et sa correspondance. t. I. S. 82.

5) Vgl. Floeckner: Kritik der Grundelemente des Gratryschen Systems. Progr. Gymn. Beuthen (1889). S. 22 ff.

6) Souvenirs de ma jeunesse. S. 129/30 nach Ollé-Laprune: La Vitalité chrétienne. (1909) S. 108.

7) Vor mir liegt die 7. Auflage (1910). Die erste ist 1876 aus den Conseils pour la conduite de l'esprit und Le premier et le dernier livre de la Science du Devoir zusammengestellt.

8) Wir wissen, daß schon mehrere unserer Kameraden der Studienzirkel die Schriften P. Gratrys lesen und bedenken und insbesondere jenes bewundernswerte Buch der „Quellen", das gewissermaßen die lebendige Prophezeiung der Sillonbewegung ist. Le Sillon, 25. Dezember 1903, S. 475.

9) Vgl. Gratry: La Paix, méditations historiques et religieuses. Von dem Ordensbruder Gratrys Perraud: L'Evangile de Paix. (1869). Bibliothèque de la Paix. 8. Lieferung. Dazu Brongniart: Le Pacifisme et l'Eglise. Bloud. (1913).

10) Über ihn Kardinal Perraud: Le P. Gratry: Sa vie et ses oeuvres. Paris. Téqui. Chauvin: Le Père Gratry. Bloud.

11) So sprach Saint-René Taillandier, der Gratrys Nachfolger in der Académie française war.

12) Abgedruckt in La Vitalité chrétienne. Paris 1909. S. 94—113.

13) Congrès de Besançon. S. 585.

14) La Philosophie et le Temps présent. [5]1908. S. 371.

15) Vgl. Blondel: Léon Ollé-Laprune. S. 48 ff.

16) Blondel, ebd. S. 40.

17) Vgl. auch seine Reden im Großen Seminar zu Chartres „La virilité sacerdotale: L' Homme dans le prêtre." La Vitalité chrétienne. S. 142.

18) La Philosophie et le Temps présent. [5]1908. S. XIX ff.

19) Ebd. S. 363.

XIII.

1) Mark nannte sich in der ersten Zeit gerne Sangnier-Lachaud, wohl ein Beweis, wie sehr er ihn verehrte und wie sehr er sich ihm gegenüber zu Dank verpflichtet fühlte.

2) Discours 1891—1906 tome I[3] Bloud, Paris 1909. S. 17.

3) Rouzic: Le Renouveau catholique. (1919) berichtet so: „Zur Zeit ihrer ersten hl. Kommunion hatten fünf Knaben, von

denen Mark Sangnier, Renaudin und Isabelle die rührigsten waren, Freundschaft geschlossen und einen großen traumhaften Plan gefaßt. Eines Tages hatte einer von ihnen ausgerufen: „Man muß Frankreich retten!" Alsbald war dieser Entschluß von den fünf Freunden zu dem ihrigen gemacht."

4) Gedruckt in Discours I. S. 7—14.

5) Vgl. Dondinot de la Boissière: Souvenirs d'Académie du Collège Stanislas. Folgende Kritiken seiner Reden sind charakteristisch: „Vous abusez des lieux communs". „Quelque tendance au développement facile et à l'emphase". „Vous êtes plus poète que philosophe". Vgl. Calvet: Enfances. in Les Lettres. 1. März 1922.

6) Einfluß Gratrys. Vgl. Les Sources I. Kap. VIII. Die Mathematik. S. 90 ff.

7) Eine Rede, die er 1891 als Präsident der Schülerakademie hielt, ist „mit kleinen schwarzen Zeichen übersät, die erkennen lassen, wie sorgfältig der junge Redner seinen Vortrag vorbereitet hat". Les Lettres ebd.

8) „Mit 17 Jahren hatte er, Henri du Roure, Mark Sangnier kennen gelernt; der Sillon nahm sein Herz, seine Fähigkeiten, seine Kräfte ganz und gar in Anspruch." Vgl. Baumann: H. du Roure, nach Revue des Jeunes. 10. Febr. 1918.

9) Étienne Isabelle. Le Sillon. X. 2. (1903) S. 45.

10) Fonsegrive: Les Discours d'un Idéaliste. Bulletin de la Semaine VII. (1910) S. 122. Wir gebrauchen daher im folgenden vielfach Mark Sangnier und Sillon unterschiedslos.

11) Von Henri du Roure schreibt sein Biograph: Er „war wirklich eine Persönlichkeit und blieb er selbst. Trotz seiner unbedingten Zuneigung zu Mark Sangnier ließ er sich durch dessen Persönlichkeit nicht aufsaugen."

12) Discours I. S. 12.

13) Vgl. Mémoires d'un petit homme („Arme und Reiche", übersetzt von W. Eggert-Windegg. Beck 1910). Über ihn Platz: Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung. 1913. S. 47.

14) Es war eine der letzten Freuden Ollé-Laprunes, daß „der Sillon" diesen seinen Wahlspruch übernahm. Goyau: Einleitung zu La Virilité chrétienne. 1869. S. X.

15) École Normale Supérieure zur Heranbildung der Gymnasial- und Universitätsprofessoren.

16) Zur Heranbildung der Ingenieure, der Artillerie- und Genieoffiziere.

17) Discours I 384.

18) Ebd. S. 258 ff.

19) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (1885), L'irréligion de l'avenir (1887).

20) Le Sillon X, 2 S. 50.

21) Die Pfarrei galt vielfach als „paroisse de réclame".

22) Älteste katholische Studentenverbindung (gegr. 1847) mit eigenem Haus, 18 rue de Luxembourg.

23) Desjardins, Führer der Union pour l'Action morale vgl. S. 77; Bazire, bekannter Publizist der sozialkatholischen Mitte; Fonsegrive vgl. S. 261 ff.; Keüfer, bekannter Gewerkschaftsführer.
24) Vgl. Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung. S. 50 ff.
25) Discours I, 28.
26) Discours I, 52. Vgl. die Erfahrungen, die Norbert, ein Schüler M. Sangniers, in dem sozialen Roman Yves le Querdecs (G. Fonsegrive): Le fils de l'esprit, (Paris, Lecoffre, 9. Auflage) macht.
27) Congrès de Besançon S. 485.
28) Über die Zeit von Mai 1896 (Polytechnikum) bis Oktober 1897 (Toul) besitzen wir die Tagebuchaufzeichnungen Dans l'Attente et le Silence (Au Sillon 34, Boulevard Raspail), die einen tiefen Blick in die seelische Eigenart Sangniers gestatten.
29) Testem benevolentiae. 22. Jan. 1899.
30) Auch hierin hatte der Sillon Vorgänger, so in Abbé Naudet seit 1891 (vgl. Dabry: Les Catholiques républicains 1890—1903. S. 119 ff.) und in Ollé-Laprune, dessen Rede über „die Verantwortlichkeit jedes einzelnen angesichts der sozialen Not", gehalten am 15. März 1895 auf Bitten des „Comité de défense et de Progrès social", einen äußerst bewegten Zuhörerkreis hatte. Vgl. La Virilité chrétienne. S. 207 ff.
31) Discours 1906—1909 II, 258. Über die Erfolge des Sillon vgl. Hochland Okt. 1905, S. 88 ff.
32) Compte-rendu du Congrès de l'Association catholique de la jeunesse française, Besançon. (1899). S. X.
33) Vgl. Congrès National de Bordeaux (1907) Compte-rendu. S. 42 ff.
34) Ariès: Le Sillon et le mouvement démocratique. [2]1910. S. 4 u. 140. Vgl. Die Eidesformel „der jungen Garde".
35) Vgl. Marius-Ary Leblond: L'Idéal du XIX[e] siècle. (1909). I. L'Evolution de l'idée de l'âge d'or.
36) Nach der Encyklika Graves de communi von 1901 bedeutet christliche Demokratie nichts anders als „ein christliches Wohltun im Volke".
37) Discours I, 349.
38) Discours I, 319.
39) Discours I, 315.
40) Abbé Beaupin, Demain (1907) S. 166.
41) Beaupin ebd. S. 300.
42) Discours II, 114. Der Pariser Nuntius Montagnini vermerkte diese Tatsache in einem seiner veröffentlichten Zettel: Es gibt einige, die behaupten, daß der Sillon oft humanitäre Formeln anwende, die einen gewissen Eindruck auf die Massen machen. Demain (1907) S. 409. 1905 ließ Edouard Rod in seinem Roman „L'Indocile" einen Sillonisten auftreten. 1896 hatte er das Ziel der Sillonisten so bestimmt: „Sie verfolgen den Traum, Katholizis-

mus und Sozialismus zu versöhnen und auf diesem Bund den Zukunftsstaat aufzubauen, aus dem sie eine dritte Macht, die die moderne Welt nicht entbehren könne, die Wissenschaft, nicht ausschließen möchten." Cosmopolis Juli 1896.

43) Beaupin, Demain (1907) S. 378.

44) Discours II, 95.

45) Confédération générale du Travail. Mit ihr war der Sillon vorher schon öfters in Berührung gekommen (so in Lorient, Brest, Paris) und hatte ihre kulturkämpferischen und revolutionären Tendenzen gebrandmarkt.

46) Deslandres in Demain (1907) S. 507.

47) Laurentie in Demain (1907) S. 473.

48) Le plus grand Sillon (1907) S. VII.

49) Einige wie Desgranges und Laurentie sagten sich damals los. Vgl. Demain (1907) S. 378.

50) Der Protestant P. Sabatier glaubte darin eine ängstliche Abspaltung von der geistigen Fortschrittsbewegung innerhalb des französischen Katholizismus sehen zu müssen, die für beide Teile schlimm gewesen sei: L'Orientation religieuse de la France actuelle (1911). S. 200.

51) Vgl. Demolins: A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir? Firmin-Didot. Paris.

52) Demain (1906) S. 18.

53) Demain (1907) S. 521.

54) Können Männer, die außerhalb des Sillon stehen, bei ihren Urteilen die ausgesprochen katholische Vergangenheit des Sillon völlig außer acht lassen?

55) Zuletzt wurden 50 000 Exemplare dieses Wochenblattes durch junge Sillonisten (Camelots du Bon Dieu) einzeln verkauft.

56) Eine Kalamität, die sich in dem modernen Frankreich zu grauenhaften Dimensionen ausgewachsen hatte.

57) Deslandres in Demain (1907) S. 507.

58) Marc Sangnier: Le plus grand Sillon (1907) S. 85 u. 90 ff.

59) Discours II, 221.

60) Discours II, 259.

61) Discours II, 207.

62) Über ihn vgl. de Waha: Die Nationalökonomie in Frankreich. 1910. S. 466 ff.

63) Discours II. 250. Man beachte die zutrauliche Eindringlichkeit der Rede!

64) Discours II, 259. Der Sillon als solcher hatte immer Wahlenthaltung verkündet, den einzelnen aber freigestellt, den, der ihnen religiöse Garantien gebe, zu wählen.

65) 7. April. 1909. S. 157. Wie hellsichtig die Selbstkritik sein konnte, beweist eine Niederschrift, die Du Roure während einer Wahlschlacht machte: „Es ist sehr schwierig, ohne menschliche Aufregung, ohne irdischen Ehrgeiz zu handeln. Dazu müßte man ein Heiliger sein. Wir Sünder sind bald begeistert, bald entmutigt,

niemals vom Irdischen losgelöst und wahrhaft tapfer. So ist denn auch unser Leben und Tun nicht viel wert." Revue des Jeunes 10. Febr. 1918. S. 135.

66) Man sieht aus dieser Gewissenserforschung, wie begründet die Bedenken Bertiers u. a. seinerzeit waren.

67) Vgl. dazu Éveil démocratique (22. Mai), Le Sillon (25. Mai) zit. Bulletin de la Semaine (25. Mai und 1. Juni 1909).

68) Als die Sillonisten in Lille sich einst beklagten, daß sie nur 3—400 Nummern verkauften, reiste Du Roure dorthin, hielt den Zeitungsverkäufern eine zündende Ansprache, und am folgenden Tage verkauften sie trotz scheußlichen Wetters die 2000 Exemplare, die er mitgebracht hatte. „Du Roure glaubte mit Zeitungen seine Zeit formen zu können," schreibt Baumann ironisch. (Rev. des Jeunes. 10. Februar 1918).

69) Vgl. Kap. XV. und XVI.

70) Die gewerkschaftliche Organisation, namentlich die christliche, ist in Frankreich aus Gründen, die in der späten Ausgestaltung des Vereins- und Versammlungsrechtes und anderswo liegen, so unbedeutend, daß auch von einer korporativen Volkserziehung kaum die Rede sein kann. Vgl. Nourisson: Histoire de la liberté d'Association.

71) Discours I, 50.

72) Discours I, 105.

73) Discours I, 49.

74) Discours I, 129.

75) Was ein rechter Mann aus der Patronage machen kann, ersehe man aus Edward Montier: Les Essaims nouveaux. Paris. Plon. 1911.

76) Catholicisme et Démocratie. S. 97 ff.

77) La jeunesse catholique et les études sociales. Compte-rendu. S. 239—553.

78) La Vie Meilleure. S. 200, 201. Zit. Congrès de l'A. C. J. F. à Besançon (1898) S. 578.

79) Vgl. Desgranges „Le Sillon" X. 2. (1902) S. 307.

80) „Le Sillon" (1906) S. 307.

81) Vgl. de Tourville: Histoire de la formation particulariste L'Origine des grands Peuples modernes in „Science sociale" 1900—1903. Bd. XXX—XXXIV.

82) P. Volpette S. J. Vgl. Klein: La Découverte du vieux monde par un Étudiant de Chicago. [2]1906. S. 278 ff.

83) La charité sociale en Angleterre. Correspondant (1896). Bd. 184. S. 809.

84) Discours I, 124.

85) Discours I, 91, 93.

86) Discours I, 140.

87) Discours I, 99.

88) Abbé Felix Klein: Quelques motifs d'espérer (1903). Widmung.

89) Hätte man sich vor 30 Jahren einen Sohn aus guter Familie (wie du Roure) vorstellen können, der Anführer der Zeitungsträger und selber Zeitungsträger geworden wäre? Diese Verachtung der bürgerlichen Vorurteile setzte einen leidenschaftlichen Belehrungseifer voraus, der im Dienste richtiger Ideen Wunder gewirkt hätte. Baumann ebd. S. 135.

90) Vgl. Georges Renard: Découragement. Le Sillon (1906) S. 418 ff.

91) Le courage de penser: Le Sillon (1906). I. S. 123.

92) Marc Sangnier: La Lutte pour la Démocratie. S. 287 ff.

93) Marc Sangnier: L'Esprit démocratique. S. 178.

94) Discours II, 114.

95) Discours II, 90.

96) Discours II, 421.

97) Discours II, 279.

98) Le Sillon. 1906. 1. S. 199.

99) Vgl. auch das soziale Drama Sangniers: Par la mort.

100) Vgl. Ariès: Le Sillon et le Mouvement démocratique S. 225 ff.

101) Discours II, 90.

102) Le Dilemme de Marc Sangnier. S. 184.

103) Vgl. die kurze Lebens- und Erweckungsgeschichte Léon Cantrels in La Démocratie, 16. Dez. 1911. Seine Lektüre war das Evangelium, das sillonistische Schrifttum, Pascal, Descartes, Gratry.

104) In den „Sources" lasen sie: „Daß eine unbedingt allgemeine Verpflichtung gegenüber dem ganzen Menschengeschlecht besteht, das muß man heute, wo der Erdball eine Einheit geworden ist, mehr denn je durch Erziehung allen Menschen, die auf die Welt kommen, einschärfen. . . Die Nationen werden ebenso wenig wie die Individuen allein ihr Heil finden. In diesem Jahrhundert verlangt Gott vom Menschengeschlecht eine Totalitätsbewegung." S. 269/70.

105) G. Hoog: Le Sillon X, 2 (1903) S. 270.

106) G. Hoog: La vraie méthode, Le Sillon (1906) I. S. 43.

107) Le Sillon (1906) I. S. 166.

108) M. Sangnier: Le Sillon (1906) I. S. 390.

109) M. Sangnier: Le Sillon (1906) I. S. 433.

110) Les sources de la paix intellectuelle. Paris 1893.

111) Le Système du moins possible. Lethielleux. 1897.

112) Vgl. „Le Sillon" X. 2 (1903) S. 471.

113) Discours I, 279.

114) Les Sources. Paris, Téqui. 1910. S. 12 ff.

115) La vérité vivante. Le Sillon X, 2 (1903). S. 458 ff.

116) H. du Roure „Le Sillon" X, 2 (1903) S. 264.

117) Discours II, 150.

118) Discours I, 198.

119) So interpretiert Fonsegrive: Les discours d'un idéaliste (M. Sangnier) Bull. de la Semaine. 1910. S. 122.
120) Vgl. die Deutung des Neuthomismus durch Ollé-Laprune: Ce qu'on va chercher à Rome. 1895.
121) Marc Sangnier: L'Esprit democratique. S. 84.
122) Taine et la méthode du Sillon. Le Sillon 1906. I. S. 305. Der Verfasser H. J. nennt die sillonistische Methode unter dem Einfluß Taines „experimentell". Man erinnere sich, daß Zola seine Methode nach Taine ebenso benennt (vgl. Le Roman expérimental).
123) Marc Sangnier: Le Sillon X, 2 (1903), S. 463.
124) Cousin: Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. Paris. [4] S. VII.
125) Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. S. V.
126) Le plus grand Sillon. S. 240.
127) Discours I, 45.
128) Discours I, 119.
129) L'Esprit démocratique S. 175. Vgl. die Formel Pasteurs ‚Die wahre Demokratie ist die, welche es jedem einzelnen ermöglicht, ein Höchstes zu leisten."
130) Le plus grand Sillon S. 29.
131) Le Sillon X, 2 (1903) S. 462.
132) Vorrede zu dem Buche von L. Cousin: Vie et doctrine du Sillon.
133) Deslandres, Demain (1907) S. 377.
134) Discours I, 262.
135) Vgl. Esprit démocratique. S. 190 ff.
136) Vgl. Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. S. 85 ff.
137) Seignobos: Politische Geschichte des modernen Europa. Deutsche Bearbeitung. Leipzig, Klinkhardt 1910. S. 201 ff.
138) Discours II, 384.
139) Maurras: Le Dilemme de Marc Sangnier (1906) S. 65.
140) Discours II, 384.
141) Discours II, 44.
142) Cousin l. c. S. IX.
143) Vgl. Discours I, 319.
144) Vgl. Discours I, 361.
145) Discours I, 279.
146) Esprit démocratique. S. 178.
147) Discours I, 287, 279.
148) L'Esprit démocratique. S. 166 ff.
149) Eigentümlich und mir immer noch unerklärlich ist es, warum der Sillon hier sich der orthodoxen Le Playschule angeschlossen hat: er hat doch auch den Glauben an die Patronage, mit Hilfe deren Le Play noch die soziale Frage lösen zu können glaubte, verloren. Temperament und Stimmung der Sezessionisten (de Tourville, Demolins, Bureau), für die „an Stelle des Beharrungszustandes

und der Achtung vor der Tradition als Ideal die höchstgespannte, fortschrittlichste Entwicklung getreten ist", denen „die vom Boden völlig losgelöste Yankeefamilie zum Vorbild geworden ist" (De Waha ebd. S. 307) mußten ihm doch mehr zusagen!

150) Cousin: Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. Kap. IX.

151) Discours I, 128.

152) Discours I, 191.

153) Deslandres, Demain (1907) S. 426.

154) Zirka 20 Prozent der Arbeiterschaft ist organisiert.

155) Vgl. La Lutte pour la Démocratie. Chap. VIII und X. Le plus grand Sillon. S. 252 ff.

156) Discours II, 61 ff.

157) Discours II, 119.

158) Discours I, 326.

159) Discours II, 384 ff.

160) Discours I, 191.

161) Literatur: Rastoul: Histoire de la Démocratie catholique en France. (1789—1903) 1917; Max Turman: Le catholicisme social. [2]1910. Paris. Alcan; Léon Grégoire: Le Pape, les Catholiques et la Question sociale. [4]1907; Victor de Clercq: Les doctrines sociales catholiques en France depuis la Révolution jusqu' à nos jours. 2 Bd. [4]1905. Paris. Bloud; Maurice Eblé: Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France. 1905. Paris, Giard et Brière; R. de Waha: Die Nationalökonomie in Frankreich. 1910. Stuttgart, Enke.

162) De Mun: Quatre années d'action sociale. Correspondant. 10 nov. 1908. S. 457.

163) L. Grégoire (Goyau): Le Pape, les Catholiques et la Question sociale. [4]1907. S. 53.

164) Vgl. Études sociales et politiques. Vers un ordre social chrétien. Jalons de route (1882—1907). Librairie Nationale. 1907.

165) De Mun ebd. S. 452.

166) Vgl. Grégoire ebd. Kap. 1. La Genèse de l'Encyclique Rerum Novarum.

167) Vgl. die Enzyklika Graves de communi vom 18. Januar 1901 und das Motu proprio Pius' X. vom 18. Dez. 1903.

168) De Mun ist 1914 als Minister gestorben.

169) Die Nationalökonomie in Frankreich (1910) S. 318. Verf. erkennt dankbar an, daß er aus diesem ausgezeichneten Buche wertvolle Anregungen gewonnen hat.

170) Eblé l. c. S. 233.

171) Das ist auch die Ansicht de Wahas ebd. S. 340.

172) L'Esprit démocratique (1906) S. 139.

173) Ebd. S. 166.

174) Ebd. S. 140.

175) Ebd. S. 166.

176) Vgl. La Démocratie 2. Sept. 1910.

177) Bulletin de la Semaine (1911) S. 146.
178) A propos du „Sillon“. Demain (1907) S. 377.
179) Serre: Les Sillons et l'Action Française. S. 10.
180) Vgl. die Besprechung von Rankes „Geschichte der Päpste“ in Lord Macaulays: Essays and Lays of ancient Rome. Longmans. 1905. S. 562 ff.
181) Fonsegrive: Un Patronage. Le Bull. de la Semaine 26. April 1911.
182) Sabatier machte ihm das gerade zum Vorwurf. L'Orientation religieuse. S. 200.
183) Le Sillon X. 2. (1903) S. 96 ff.
184) Vgl. Taine et la Méthode du Sillon. „Le Sillon“. 1906. I. S. 305.
185) Vgl. den 1. Bd. der vom Positivismus inspirierten Apologie des Katholizismus von Brunetière: Sur les chemins de la Croyance I. L'utilisation du Positivisme. [7]1908. Paris. Perrin, und die Kritik dieses „sozialen Dogmatismus“ bei Mercier: Critériologie générale (Cours de Philosophie vol. IV.) [5]1906. S. 183 ff. Ähnlich hat Paul Bourget in einer Einleitung zu Bonald (Paris, Bloud. 1905) und in seinem Roman L'Étappe den sozialen Traditionalismus seines Meisters erneuert. Mercier ebd. S. 129 ff.
186) Vgl. Bouglé, Bréhier, Delacroix, et Parodi: Du sage antique au citoyen moderne. (1921.) Colin; Mentré: Espèces et Variétés d'Intelligence (1921); Cartault: L'Intellectuel (1914); Lote: Les Intellectuels dans la société française, de l'ancien régime à la démocratie. (1918).
187) Discours I, 357.
188) Marc Sangnier: Le Sillon X, 2 (1903) S. 396.
189) Discours I, 142.
190) Discours I, 274.
191) Discours II, 56.
192) Esprit démocratique S. 107.
193) Discours I, 321.
194) M. Sangnier: Le Sillon X, 2 (1903) S. 271.
195) Ebd. S. 393.
196) Sagte nicht der hl. Paulus zu den Sklaven: Gehorchet eurem Herrn wie Jesus Christus!
197) Marc Sangnier: Les enseignements de la lettre du Pape. La Démocratie“ (1911) Nr 278.
198) Marc Sangnier: „La Démocratie“. Rede gehalten am 20. November 1910. Sonderabdruck S. 10.
199) Bull. de la Semaine 29. März 1911. S. 146.
200) Paris, Grasset. 1910 u. 1911.
201) Bestätigt wird diese Auffassung durch das Urteil Baumanns: „Zweifellos legten die Sillonisten in dieses Wort „Demokratie“ das Gegenteil von dem hinein, was die Wirklichkeit uns zumutet. Sie hätten rundweg zugeben müssen, Aristokraten zu

sein, die an der Neubildung von Geistes- und Willensaristokratien arbeiteten."

202) Joseph Serre: Vers l'Union. Les „Sillons" et l'Action Française. Paris, Falque (1911). S. 11.

203) Francis Charmes in der Revue des deux mondes vom 15. Sept. 1910.

204) Marc Sangnier: Discours I, 362.

205) Baumann sagte aber von Du Roure: „Er las zu wenig die Hl. Schrift und die Heiligengeschichte. „Das liturgische Jahr" lag auf seinem Piano, aber diese Entfaltung der Liturgien, die an jedem Tag der streitenden Kirche einem herrlichen Kleinod aus der unsichtbaren Triumphschar zu neuem Glanz verhilft, war kaum in sein religiöses Leben eingedrungen. Es erinnert mich an eine Kapelle ohne Fenster. Viele Christen tragen so in ihren Adern eine rationalistische Kühle; ihre Frömmigkeit ist wie eine blasse Staude zwischen zwei Mauern groß geworden, dem alten Jansenismus und dem wissenschaftlichen Positivismus. Der Vollglanz greifbarer Übernatürlichkeit ist ihnen fast fremd; er erschreckt sie sogar." Revue des Jeunes, S. 136.

206) Prohászka: Die Liebe bis ans Ende. S. 35.

207) Adr. nach dem Krieg 28, rue d'Astorg.

208) Jean des Cognets: L'un d'eux: Amédée Guiard. Bloud 1921. „Nach einem Leben, das ganz dem Apostolat gewidmet war, hauptsächlich in den sillonistischen Kreisen, stirbt der Kaporal Guiard, Doktor ès lettres, den Heldentod vor dem Feinde," schrieb die Revue des deux mondes.

Léonard Constant: Henry du Roure, Bloud 1917. Von Henri du Roure erschienen nach seinem Tode Vie d'un Heureux; Théâtre et fragments; Essais et Nouvelles; Chroniques françaises et chrétiennes. Correspondance de Henri du Roure. In dem Roman „Les Liens" von Jean Balde lebt die feine Gestalt wieder auf.

209) Daneben erscheint noch unter Sangniers Leitung die Sammlung L'Ame commune. 34, boulevard Raspail.

210) Neue Züricher Zeitung zit. Düsseldorfer Tageblatt, 21. Juni 1920. Vgl. auch das „Comité catholique d'Etudes internationales" (24 rue Saint Pierre, Freiburg i. Schw.), dessen Sekretär Eugène Beaupin und dessen Aufgabe es ist, die Völkerbundsidee vom katholischen Standpunkt aus zu studieren.

211) Almanach de la Démocratie pour 1921. S. 12. Vgl. S. 44.

212) L'Action catholique, 31. März 1921, S. 131 ff.

213) La Démocratie 25. Aug. 1922. S. 480.

214) Vgl. Le Procès de l'Intelligence. Herausgegeben von Archambault, Brillant, Gemahling, Louis Run und Maurice Blondel (1922). Vgl. Etudes 5. Mai 1922 S. 279 ff.

215) Agathon: Les Jeunes Gens d'aujourd'hui. [2]1913. S. 168.

An neuen Veröffentlichungen liegen vor:

Marc Sangnier: Autrefois. 4 fr. Bd. III-VI der Discours 8 u. 12 fr.

Marc Sangnier: La Jeunesse catholique et le Relèvement de la France. 1920. 0.30 fr.
" Le Devoir présent. 1920. 0.40 fr.
" Worte des Friedens. 91 S. 1922.
Nödel: Le Rôle du Patronat dans la transformation économique 1920. 0.30 fr.
Les plus belles pages d'Henry du Roure. 3.50 fr.

XIV.

1) Vgl. Seillière: Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich. Internationale Wochenschrift Oktober 1912.

2) Vgl. La Crise de la Pensée catholique. Sein neuestes Werk ist: De l'Utilité du Pragmatisme. Persönlichkeit und Einfluß Sorels schildert anschaulich Valois in D'un siècle à l'autre. S. 131 bis 136 Vgl. Johannet: Itinéraires d'Intellectuels (Sorel und Péguy). 1919. (Vom Standpunkt der Action française). Mesnard: G. Sorel in L'Ame française. Nr. 17. 18. 19. 22. 23. (1922). (Vom Standpunkt der christlichen Gewerkschaften.) Dazu Guy-Grand: La Philosophie syndicaliste. (Vom Standpunkt der laizistischen Demokratie). Sorel ist im September 1922 gestorben.

3) Bull. des Professeurs catholiques de l'Université 20 mars 1912.

4) Les Illusions du progrès. ²1911. S. 335 6. Vgl. auch S. 286.

5) Gustave Le Bon et son Oeuvre. Paris, Mercure de France. 1909. Über Le Bon und Sorel vgl. Platz: Der Nationalismus im französischen Denken der Vorkriegszeit bei Kühn: Der Nationalismus im Leben der Dritten Republik (1920). S. 98.

6) Paris, Hachette 1900.

7) Giraud. La Philosphie religieuse de Pascal et la Pensée contemporaine Paris, Bloud. S. 44 b w. 54. Claudel schrieb in dem Bericht über seine Bekehrung: Die Bücher, die mir in jener Periode (des Übergangs zur Gläubigkeit) am meisten geholfen haben, sind zuerst „Die Gedanken" Paskals, ein unschätzbares Werk für die, die den Glauben suchen, wenn auch sein Einfluß oft verhängnisvoll gewesen ist. Bull. de la Semaine (1913) S. 516.

8) Die Cahiers de la Quinzaine werden seit 1921 fortgesetzt durch die Cahiers verts, die D. Halévy herausgibt. Nr. 1. Maria Chapdelaine par L. Hémon. 1921.

9) Redaktion jetzt 71, rue Molière, Lyon.

10) Vgl. Pacary: Un compagnon de Péguy Joseph Lotte.

11) Lotte im Bull. des prof. cath. 20 janv. 1913.

12) Noch 1903 schrieb Halévy aus dem Kreise Péguys in der utopistischen „Histoire de quatre ans" (1997—2001) „von den elenden Resten der römischen Kirche" usw.

13) Cahier IV-12 heißt: Vient de paraître. — Henri Bergson. — Introduction à la métaphysique, — conclusion.

14) Was Bergson für den Péguykreis, das war der vorausgehenden Generation der Symbolismus: „Zum ersten Male öffneten mir diese Bücher („Illuminations" und „Une Saison en Enfer" Rimbauds) eine Ritze in meine materialistische Galeerenhaft und gaben mir den lebendigen, fast physischen Eindruck des Übernatürlichen." Claudel: Ma Conversion abgedruckt Bull. de la Semaine. 1913. S. 515 ff.

15) Die Atheisten, die wie er einst „in ruhiger Sicherheit" leben und sich dabei nicht schlecht befinden, die in „Gleichgewicht" und „Frieden" sein können, kann nur das Leben belehren. Jedes Wort ist bei ihnen überflüssig. Bull. 20 oct. 1913.

16) Wie aus einzelnen Zuschriften hervorgeht, abonnierten auch manche, die erst auf der Schwelle standen, die aber trotzdem ihre Kinder wieder dem Religionsunterricht zuführten, weil sie sahen, daß nur so ein moralisches Leben möglich ist.

17) Bull. 26 nov. 1913.

18) Bull. 20 janv. 1913; vgl. Léon Bloy (Souvenirs d'un ami) von René Martineau. 5.50 fr.

19) Bull. 20 févr. 1912.

20) Bull. 20 juin 1913.

21) Bull. 20 nov. 1913.

22) Bull. 20 oct. 1911.

23) Bull. 20 févr. 1912. Man beachte die Transposition Sorelscher Gedanken ins Religiöse!

24) Bull. 20 juillet 1911.

25) Opportunité d'un état d'âme mystique. Bull. 20 févr. 1912. Diese Mystik erscheint ausdrücklich als via media zwischen dem landläufigen Gebrauch des Wortes (Loti als Mystiker!) und der eigentlichen Mystik, bei der Gott in außerordentlicher Weise eingreift.

26) Internationale Wochenschrift ebd. S. 54.

27) Bull. 20 oct. 1913.

28) Bull. 20 févr. 1912.

29) „Wir empfangen einerseits die dogmatische Wahrheit von der Kirche, andererseits konstatieren wir, daß in der Tat die Methode Bergsons viele Geister einem bewußten Katholizismus nahegebracht hat." (Brief Lottes vom 26. Juli 1912.)

30) Bulletin de la Ligue des Catholiques français pour la paix. (1912) Nr. 19 S. 5 ff.

31) Vgl. die Bekehrung des Dichters René Salomé: Les Chants de l'âme réveillée. 1913. Édition „des Cahiers de la Quinzaine". Bull. 10 juillet 1913.

32) Péguy: Oeuvres choisies 1900—1910. Paris. Grasset. S. 6.

33) „In weniger als 13 Minuten hatte er mir eine ganze Rede gehalten über die Philosophie Bergsons, von der er nicht das geringste wußte und auch nichts verstanden hätte . . . Das war einer

von den Fällen, wo er anfing, mich zu beunruhigen." Ebd. S. 12 und S. 10.

34) Vgl. sein Porträt von Pierre Laurens, reproduziert in den Oeuvres choisies.

35) Ebd. S. 56 ff.

36) Ebd. S. 49 ff.

37) Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc. Vgl. noch Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu und Le Mystère des Saints Innocents. Aux „Cahiers de la Quinzaine", 8 rue de la Sorbonne.

38) Vgl. seine Polemik mit Laudet, dem Herausgeber der Revue hebdomadaire, im Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université (1911) Nr. 7, das zu einem Buch angeschwollen ist: Un nouveau Théologien: Monsieur Fernand Laudet.

39) L'Orientation religieuse de la France contemporaine. P. Colin. 1911. S. 145.

40) Sie war damals erst selig gesprochen. Die Heiligsprechung erfolgte am 16. Mai 1920. Seit 1922 ist sie die Patronin Frankreichs.

41) Diese Zärtlichkeit ist charakteristisch für die demokratische Sensibilität. Sie schwingt in wechselnder Klangfarbe von Rousseau über Chateaubriand bis Barrès. Vgl. auch Cor: Essais sur la sensibilité contemporaine. Nietzsche, de M. Bergson à M. Bazailles, M. Claude Debussy. Paris. Falque. 1913.

42) Lotte im Bull 20 janv. 1913.

43) So tat Maurice Vincent in dem rasch berühmt gewordenen Roman Ernest Psicharis (Leutnant der Kolonialartillerie und Enkel Renans!) L'Appel des Armes (Paris, Oudin 1913), der folgende ergreifende Widmung an Péguy enthält: „Dem, dessen Geist mich in die afrikanische Einsamkeit begleitete, dem andern Einsamen, in dem heute die Seele Frankreichs lebt und dessen Arbeit unsere Jugend vor Liebe gebeugt hat, unserm Meister Charles Péguy, dieses Buch unserer Größe und unseres Jammers." Vgl. jetzt Psichari: Les Voix qui crient dans le désert. Souvenirs d'Afrique. [8]1920. Man spürt außerdem den Einfluß Paskals, Bossuets, de Maistres, Maritains. Etwas breit, aber im Ganzen wohl richtig, gibt diese Zusammenhänge die neueste Biographie von Goichon: Ernest Psichari. D'après des documents inédits. [8]1921. Über sein Verhältnis zu dem zutiefst inkonsequenten und herrischen Péguy vgl. S. 241.

44) Vgl. Lotte Bull. 20 févr. 1913.

45) Bull. 20 nov. 1913.

XV.

1) Allein die Kommunalschulen hatten bis dahin 25 658 geistliche Lehrer und Lehrerinnen angestellt.

2) Taine: Les Origines de la France contemporaine. XI,[22]1890.

3) Die Trennung von Kirche und Staat. 1908. S. 255.

4) Histoire d'un Idéal 1896 nach Bull. de la Semaine. (1913) S. 63.

5) Discours parlamentaires. I. (1904). S. 29.

6) Sadler: Moral Instruction and Training in Schools. Bd. II, S. 113.

7) Ebd. S. 16.

8) Chéradame: La Crise française. 1912. S. 264. E. M. de Vogüé gedachte einmal „Das Leben Pasteurs" und Shackletons „Im Herzen der Antarktis" als Schullektüre vorzuschlagen. Aber rasch kam er davon ab, da er bei Sh. so verwerfliche Sätze fand wie: „Gott ist Zeuge meiner Nöte . . . Danken wir Gott!" Und ironisch fügte er hinzu: „Nehmen wir uns in acht! Wenn diese Kinder zu der Vorstellung kämen, daß der Weltentdecker über alle menschliche Kraft hinaus in seinem großen Vorhaben nur hat standhalten können, weil er auf die Hilfe von oben vertraute!" E. M. de Vogüé: Les Routes. [6]1910. S. 248.

9) Anstelle von „Mon Dieu" heißt es bald „Hélas!" bald „Oh!". Statt „la Prière avant le Sommeil" später „Julien s'endort". Vgl. noch andere Beispiele bei Grousseau: La Question scolaire. (Au Secrétariat de l'Action Lib. Pop.) S. 22.

10) Manuel d'Instruction laïque. 1884.

11) Cours de Morale. [7]1909. S. 203.

12) Myers bei Sadler ebd. S. 67.

13) Harvey bei Sadler ebd. S. 79.

14) Maxe: L'École primaire contemporaine. 1911, S. 55. Es wäre das ganze Kapitel, das die Stellung dieser radikalen Lehrerzeitschrift zur Religion behandelt, anzuführen. Vgl. dazu noch Bricourt: Ce qu'on enseigne aus enfants dans nos écoles publiques. Paris, Letouzey et Ané. 1910.

15) Die Trennung von Kirche und Staat. 1908. S. 272.

16) Delvolvé: Rationalisme et Tradition (1910). S. 6.

17) Opinion, 30. Nov., 21. Dez. 1912, zit. nach Le Volume XXV, Nr. 19, 1. Febr. 1913, S. 306.

18) Rambaud: Jules Ferry. 1903. S. 149.

19) La Morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques. [2]1907, S. 87.

20) Ebd. S. 128 ff.

21) Cours de morale. Colin. Paris. [7]1909, S. X ff.

22) Le Volume zit. Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. [10]1908 S. 348.

23) La Coopération des Idées. 1. Juli 1903. Bureau ebd. S. 348.

24) Rationalisme et Tradition. S. 175 ff.

25) Ebd. S. 122.

26) Ebd. S. 165 ff.

27) H. Taine: Sa Vie et ses Lettres. t. IV S. 91 ff.

28) Sadler ebd. II. S. 80. Das wundert uns nicht, wenn wir

hören, daß „das Symbol des Kreuzes gerade zu den Grundlagen unseres modernen öffentlichen Rechts in schärfstem Widerspruch steht.“ Vgl. Maxe: L'École primaire contemporaine. 1911. S. 48.

29) Nach Maxe: L'École primaire contemporaine. 1911. S. 76.

30) Delvolvé ebd. S. 12 ff.

31) Bert: L'Éducation civique S. 83, nach Rühlmann: Die französische Schule und der Weltkrieg. 1918. S. 45.

32) So Payot nach Rühlmann, ebd. S. 48.

33) Rühlmann ebd. S. 38. Daß ein solches Wort höchstens eine zufällige Entgleisung war und daß L. nicht als der „Revancheapostel“ bezeichnet werden darf, macht Dr. Feldmann wahrscheinlich. Vgl. Vossische Zeitung, 7. Sept. 1920.

34) Rühlmann ebd. S. 41. Nach Maxe (ebd. S. 77) war Clémenceau der politische Förderer dieser rückläufigen Bewegung.

35) Sabler ebd. S. 67.

36) Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. [10]1908 S. 349. Dazu jetzt ausführlicher und entscheidender Bureau L'Indiscipline des Moeurs (1921). S. 546 ff.

37) Sabler ebd. S. 11.

38) Rev. de métaphysique et de morale. Jan. 1914. S. 150.

39) La Croix, 14 sept. 1909 abgedruckt. Bull. de la Semaine (1909) S. 478.

40) Le Radical, 28. Juni 1907 abgedruckt. Demain 1907, S. 596.

41) Von mir hervorgehoben. Bull. de la Semaine (1913) S. 549.

42) Von mir hervorgehoben.

43) La Crise française. S. 272.

44) Sabler S. 38.

45) Sabler S. 42 ff. Der letzte Satz ist von mir hervorgehoben. Vgl. zum Ganzen noch Petit: De l'école à la guerre (1916) und De l'école à la nation pendant la guerre (1917) Alcan, Paris.

XVI.

1) Vgl. Bureau: Vingt-cinq années de laïcisme. Contribution à l'histoire des Idées. ‚Demain‘. (1906) Nr. 19.

2) L'école d'aujourd'hui. II.[2] (1906). Perrin. S. 193 ff.

3) Lescoeur: La mentalité laïque et l'école. (1906). Téqui. S. 7.

4) Goyau I.[3] S. 31.

5) Goyau ebd. II. S. 195.

6) Revue philosophique de la France et de l'Étranger (1882) Febr. S. 185. „Gott ist kein aktuelles Thema“, hatte Buloz, der Begründer der ‚Revue des deux mondes‘, einmal zu einem Mitarbeiter gesagt, der ihm einen Artikel über das Christentum brachte. Vgl. Buloz et ses amis. III. Rev. des deux mondes. 15. April 1921.

S. 843. Vgl. Des causes politiques du triomphe actuel du Positivisme in Caro: M. Littré et le Positivisme. 1885. S. 165 ff. Einiges bei Gruber: Der Positivismus vom Tode August Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891) 1891. S. 181 ff.

7) Goyau Rev des deux mondes. 15. Juni 1898. S. 914

8) Action socialiste. I[2] (1899) Paris, Bellais. S. 12 ff.

9) Buisson fußte auf Schleiermacher vgl. La Religion, la Morale et la Science. [3]1904. S. 125. Pécaut hatte 1849 in Berlin bei Neander und Rothe studiert und anscheinend infolge dieses Einflusses bald darauf der Orthodoxie Lebewohl gesagt. Vgl. Compayré: Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2. Auflage. S. 18.

10) Goyau Rev. des deux mondes 15. Juni 1898. S. 910 ff.

11) La Religion, la Morale et la Science. [4] 1904. S. 234 ff.

12) Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2. Aufl. S. 80 ff.

13) Vgl. Coignet: L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle. Dedieu: Le rôle politique des protestants français. Un salon républicain protestant bei Daudet: Fantômes et Vivants. Souvenirs. I. (1917). S. 23 ff.

14) Compayré: Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2. Aufl. S. 20.

15) Éléments d'instruction morale et civique. Paris.[55] (1883) Delaplane.

16) Cours de morale théoretique et pratique. Paris.[5] Delaplane.

17) Éléments d'instruction [55]. S. 137.

18) Cours de morale S. 306, Vgl. Éléments S. 137 bis 139.

19) Wie sehr das Ideal der christlichen Moral entstellt ist, braucht kaum eigens erwähnt zu werden.

20) Cours de morale. S. 304/305.

21) Éléments etc. S. 139.

22) Le Volume zit. Bureau: La Crise morale.[10] (1908). S. 348.

23) Pour le commencement de la classe (garçons). 200 lectures morales quotidiennes.[6] (1897) Paris. Colin. S. 141.

24) Livret de morale.[3] (1894). Paris, Oudin. S. 24/25 bzw. 29.

25) A. & M. Sentenac: L'Éducation morale à l'École par le Chant. Livre le l'élève. Paris. 1903. None et Cie. S. 246 ff.

26) Zit. Gibon: Où mène l'école sans Dieu? Paris, Téqui. (1909). S. 147.

27) Livre de Lecture et de Morale. Cours moyen.[10] (O. Jahreszahl). Paris. Larousse.

28) L'Instruction morale à l'École.[4] (O. Jahreszahl). Paris Picard et Kaan.

29) Fantômes et Vivants. Souvenirs. I. (1917). S. 131. „Was den Kantschen Pflichtgedanken betrifft," gestand Paul Claudel, „den uns mein Philosophieprofessor Burdeau darbot, so muß ich gestehen, daß es mir niemals möglich war, ihn zu verdauen." Bull. de la Semaine. 22. Okt. 1913.

30) Journal officiel du 17 mars 1882. S. 227. zit. Bull. de la Semaine. (1909). S. 472.

31) Vgl. die zahlreichen Belege bei Goyau.

32) Bull. de la Semaine: 23. Sept. 1908. S. 465.

33) Gibon: Où mène l'École sans Dieu? S. 150.

34) Zit. Lecanuet: L'Église de France sous la troisième République. (1870—1878). (1907). S. 486. Vgl. Goyau. II². (396 bis 403).

35) Beweise bei Goyau. I³. (293 bis 328).

36) Zit. Gibon: Où mène l'École sans Dieu? (1909). S. 127 ff.

37) Vgl. z. B. Bull. de la Semaine. 7. Juni 1905.

38) Gibon: Où mène l'École sans Dieu? (1909). S. 148.

39) Bull. de la Semaine. (1908). S. 437.

40) Ebd. (1909) S. 427.

41) Buisson: La Religion, la Morale et la Science: Leur Conflit dans l'Éducation contemporaine.³ 1904. S. 26.

42) Buisson: La Religion, la Morale et la Science. ³1904. S. 253, 251, 254.

43) Ebd. S. 94.

44) Ebd. S. 138.

45) Ebd. S. 126.

46) L'Idée de Dieu et l'Éducation rationelle. Vgl. Goyau II, 403.

47) L'Action socialiste. I² (1899) S. 279. 1911 wurde festgestellt, daß zwei Drittel aller Lehrer Syndikalisten sind (?). Vgl. Maxe: L'École primaire contemporaine. 1900—1911, S. 3. „Die Volksschullehrer sind auf dem Lande meistens — wenn sie jung, wenn sie unter 40 Jahre sind — große Vorkämpfer des Sozialismus." Hamon, Der Sozialismus in Frankreich von 1914—1920 (1920), S. 10.

48) Curtius: Die literarischen Wegbereiter, S. 210.

49) Maxe ebd. S. 53.

50) Bull. de la Semaine 1913. S. 291.

51) Uebersetzt von Ganzmüller und Gutmann. Stuttgart 1919.

52) Payot: Cours de Morale. ⁷1909. S. 9.

53) Ebd. S. 199.

54) Rev. de l'enseignement primaire. 31. Juli 1904. S. 343. Nach Gibon: Où mène l'École sans Dieu? S. 145 ff. Dufrenne ist jetzt Nationalist und seinem neuen Reformprogramm (La Réforme de l'école primaire. 1919) stellen die Études ein gutes Zeugnis aus. 20. Juni 1920. S. 641.

55) Manuel d'instruction laïque. S. 1, 2.

56) Bulletin de la Semaine. 1914. S. 220.

57) Antwort auf eine Umfrage der Zeitung La Croix. 10. August 1909. Abgedruckt Bull. de la Semaine (1909). S. 406.

58) In 12000 freien Schulen werden heute von 29000 Lehrpersonen 1 100 000 Kinder unterrichtet. (Vgl. L'Actualité catholique 5. Mai 1921.)

59) La Croix. 16. August 1911. An Literatur vgl. noch

Thamin: Éducation et Positivisme. [3]1910. Baugeois: La Morale de Kant dans l'Université de France 1916. Nouvelle Librairie nationale.

XVII.

1) Man beachte den echt gallikanisch-liberalen Gedanken, die Kirche auf den Kultus zu beschränken!

2) „Die Republikaner von 1905 haben bei der Schaffung des Gesetzes Briand durch ihre ganze Vergangenheit, durch alle ihre tausendmal ausgedrückten Ideen und durch ihre Gewohnheit gesagt: Ich mache dieses Gesetz mit der festen Absicht, es zu zerstören" (und durch Schlimmeres zu ersetzen!). Faguet: L'Anticléricalisme. S. 300.

3) In diesem Falle muß der Richter die Orthodoxie der Parteien prüfen. Er stellt fest, welche in regelmäßigen Beziehungen zum Bischof steht. Der schismatische Charakter des Kultusvereins wird so erkannt und der Anspruch abgewiesen. Zweckentfremdung einer Brandentschädigungssumme durch einen antiklerikalen Gemeinderat (Morée, Dep. Loir et Cher) ist durch Entscheid des Staatsrats für null und nichtig erklärt worden. (Vgl. Bull. de la Semaine 1. Juli 1914 S. 431 ff.). Dazu Pierre Leroy: La Situation juridique des églises catholiques depuis la loi du 9 decembre 1905. Paris. Rousseau. 1912.

4) Die Ausreihung von Kirchen ist heute keine Seltenheit mehr. Wie sehr dabei antiklerikale Leidenschaft mitspielte, konnte man aus den Fällen von Grisny-Suisnes, Cinqueux, Bornel und Vendôme ersehen. In Vendôme hatte der Gemeinderat einen alten Kirchturm in eine öffentliche Bedürfnisanstalt umgewandelt, stolz darauf, „auf geweihtem Boden dem Gott der Verdauung einen Tempel zu errichten". In einer Broschüre (Tableau des églises rurales qui s'écroulent. Paris. J. de Gigord. 1913) hat Barrès mehr als 1100 zerfallende Dorfkirchen namhaft gemacht. In den Jahren 1906—1907 haben die Althändler allein in dem Hafen Bordeaux 2800 Kisten mit Überresten der religiösen Architektur nach Amerika verladen. Barrès hat 1913 in der Kammer eine Aktion zugunsten der bedrohten Kirchen eingeleitet, aber nur 201 Abgeordnete für seine Sache gewinnen können. Der Kunsthistoriker Péladan (vgl. Nos églises historiques et artistiques. Paris. Fontemoing 1913) hat kurz vor Kriegsausbruch eine Gesellschaft zur Verteidigung der Kirchen „La Croix de Pierre" gegründet, über deren Schicksal mir nichts weiter bekannt geworden ist. (Die Satzungen sind abgedruckt im Bull. de la Semaine. 1914. S. 491.) Über das Ganze vgl. Barrès: La Grande Pitié des Églises de France. Paris. Emile-Paul 1914, und die ausführliche Besprechung von Marguillier im Bull. de la Semaine. 1914. S. 261.

5) Unermüdlich hat R. Saleilles bis zu seinem Tode

an der Schaffung der juristischen Voraussetzungen eines neuen gesetzlichen Zustandes gewirkt. Vgl. Beudant in dem Sammelwerk L'Oeuvre juridique de R. Saleilles. 1914; Chénon: Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat au XX[e] siècle.

6) Dazu vgl. allgemein Ballavielle: De la condition de l'Eglise après les lois de Séparation. Paris. Gabalda 1908; Après la Séparation: Initiatives. Gabalda; Fourvière: Les oeuvres catholiques au lendemain de la Séparation. Gabalda; 1913. Crouzil: Traité de la Police du culte sous le régime de la Séparation.

7) In der Erzdiözese Paris sind von 1907—1911 ungefähr 70 Pfarrausschüsse gegründet worden. Vgl. dazu die Geschichte und Zukunftsaussichten dieser kirchlichen Organisationsform bei Couget: Comités paroissiaux in Revue du clergé français. 1911. Bd. LXVI. S. 741 ff.

8) Abbé F. Klein: La découverte du vieux monde par un étudiant de Chicago, Paris. [2]1906. S. 202 ff.

9) Die kirchliche Not hat in den vom Krieg zerstörten nördlichen Diözesen (Amiens, Arras usw.) erneut solche Priesterheime erstehen lassen. „Dort, wo die Wüstenei gar zu groß ist, will ich versuchen, Priester gruppenweise zusammenzuschließen, damit sie von da ausstrahlen.“ Bischof Julien von Arras. Vgl. Echo de Paris, 2. Juni 1919. In Pariser Vorstadtpfarreien bestehen jetzt zehn „Kommunitäten“ mit verschiedenen Formen des regulären Lebens (Liturgie und gemeinsames Breviergebet).

10) Dieses Minimum betrug zunächst z. B. in der Diözese Bordeaux für Pfarrer 1000 Fr., für Vikare 550 Fr. Dazu kommen bewegliche Zulagen je nach der Bedeutung der Pfarreien und nach der Höhe der Jahreseinnahmen.

11) Solche Klagen wurden nach Beschlagnahmung des Kirchenvermögens durch die Domänenverwaltungen häufig und mit Erfolg angestrengt.

12) Taine: Les Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne. III[**], S. 170.

13) Näheres darüber bei Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche. München, 1908. S. 347. (Neudruck 1919). Als Zeitschriften kamen für die Ausarbeitung der neuen kirchlichen Lebensformen in Betracht: Die Revue des Institutions cultuelles und die Revue d'organisation et de défense religieuse.

14) Die Kongreßberichte erscheinen bei Beauchesne, Paris.

15) Vgl. die Betrachtungen eines Generalvikars im „Univers“ 8. Januar 1907.

16) Die 1801 massenhaft geschaffenen, stets versetzbaren Hilfspfarrer-Sukkursalisten (Desservants amovibles) erhielten durchschnittlich 800 Fr. jährlich.

17) Titel einer wichtigen Propagandaschrift von Abbé Delbrel. Paris. Lethielleux. 420 S.

18) Revue chrétienne. Dez. 1908. Zit. Le Recrutement sacerdotal. März 1909. S. 84. Vgl. Doncoeur: La reconstruction

spirituelle du pays. I. Le recrutement du clergé. Études 5. I. 21. und in den Stimmen der Zeit (Juni 1922, S. 184 ff.).

19) Paris allein hat 80 neue Seminaristen geliefert, darunter 68 Offiziere, die den Krieg mitgemacht haben, und einige Ingenieure, Doktoren der Medizin und Advokaten, ein Beweis dafür, wie gerade in den gereiften Menschen der Apostelgeist zu immer stärkerer Ausprägung gelangt.

20) Die Nummern der Revue des deux mondes, in denen der berüchtigte Priesterroman G. Sands »Mlle La Quintinie« erschien, wurden nach dem Zeugnis Buloz' von Katholiken zertreten, von andern gierig gesucht. Buloz et ses amis au temps du second Empire. II. Revue des deux mondes, 1 mars 1921. S. 96. Aus Anlaß einer Aufführung von G. Sands: „Le Marquis de Villemer" riefen die Studenten: „Vive George Sand! Vive Mlle La Quintinie! A bas les cléricaux!" Ebd. 15. April 1921. S. 851. Der ganze Artikel ist lehrreich.

21) Kanonikus Laude; L'Action ecclésiastique sous le régime de la Séparation. Rev. du clergé français. 15. Aug. 1906. S. 637.

22) Vgl. jetzt die ausgezeichnete Auswahl: Napoléon. Documents Discours Lettres. Inselverlag (1921).

23) Buloz stellte 1863 in Ronjoux (Savoyen) „une alliance fort cimentée entre lesdits hobereaux et le clergé du pays" fest. „Ces nobles forcent leurs gens, et pour cause, à se confesser tous les mois. Je n'avais aucune idée de cela avant de venir ici." Ebd. S. 846.

24) L'évêque et les paroisses de son diocèse. Rev. du clergé français 1. Aug. 1906. S. 502.

25) Das Wort ist in diesem Zusammenhang im tiefsten und zugleich weitesten Sinn zu nehmen.

26) Die Initiative Abbé Garniers schuf schon 1892 eine „Association française des conférenciers catholiques", die, wie ein Rundschreiben besagte, „die Evangelisation unter allen denkbaren Formen betrieb", da „Frankreich ein Missionsland geworden ist, und es gilt, es wieder christlich zu machen." Vgl. Dabry: Les Catholiques républicains. 1890—1903. S. 117 ff.

27) Rede, gehalten zu Moulins am 20. Mai 1907.

28) Diese Mission der Putzmacherinnen zählt ihre Mitglieder schon nach Tausenden. Sie hat überraschende Erfolge. Viele junge Mädchen von 18—20 Jahren bitten um die hl. Taufe und die erste hl. Kommunion.

29) Vgl. dazu P. Gontier: L'Apostolat des hommes. 1910.

30) Um den bei Franzosen so leicht eintretenden Überschwang in geregelte Bahnen zu lenken, wird vielfach straffere Organisation, Einheitlichkeit des Vorgehens, Überwachung durch den Dekan gefordert. Durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 18. Nov. 1910 wurde dem gesamten Welt- und Ordensklerus verboten, in wirtschaftlichen Organisationen (insbesondere Banken, Darlehens- und Sparkassen) das Amt des Vorsitzenden, Leiters, Schriftführers oder Schatzmeisters anzunehmen.

31) La Croix 20. Juli 1911. Zum Ganzen jetzt Chénon Rechtshistoriker an der Sorbonne): Le rôle social de l'Eglise (1921). 560 S.

32) L'Action ecclésiastique sous le régime de Séparation. 30 S. Le Mans, Bienaimé abgedr. Rev. du clergé franç. 15. Aug. 1906.

33) Vgl. z. B. die zum Teil recht scharfen Auslassungen des Generalvikars Caulle: Le devoir de la prédication. Rev. du clergé français 15. juin 1906, und Lesêtre: Voir clair et dire vrai. Ebd. 15. Nov. 1905.

34) Diese Einschränkung setzte schon vor dem Kriege so stark ein, daß die Berufsvereinigung der Blumenhändler usw. scharfen Einspruch dagegen erheben zu müssen glaubte.

35) In Tagebuchform hat Joseph Blanc die Seelsorgearbeit eines Landgeistlichen im Zeichen der Trennung beschrieben: Notes d'un curé de campagne. Paris. Action catholique. 5, rue Bayard. Fonsegrive erkannte in einer Besprechung die echt fortschrittliche Gesinnung an, die durch die Verhältnisse ganz von selbst in die Nähe der von ihm einst empfohlenen Methoden gerückt sei. Mensier: Une paroisse après la Séparation. Reims. Action populaire Nr. 190. Nesmy: La lumière de la maison. (Roman.)

36) An der Lösung der Schulprobleme arbeiten 14 Organisationen. Vgl. Almanach catholique français 1922. Eine größere pädagogische Zeitschrift fehlt, seitdem L'École Aubollents eingegangen ist. Wichtig Gilles: Les Droits du père de famille dans l'enseignement. Paris. Giard. et Brière. 1920.

37) Gonin: Chronique sociale de France. April 1910.

38) Christentum und Klassenkampf. 4.—6. Tausend. 1908. S. 23.

39) Goyau: L'éducation de la conscience publique, La Croix 2. Aug. 1910.

40) Nach Rouzic: Le Renouveau Catholique 1919. S. 57.

41) Lotte: Bull. des professeurs catholiques de l'Université. 20. Jan. 1913.

42) The Saturday Westminster Gazette. 28. Febr. 1914. Vgl. Bull. de la Semaine. 1. April 1914. S. 218.

43) La situation religieuse actuelle en France. Bull. de la Semaine (1913). S. 541.

44) Revue des deux mondes 1. Sept. 1921, S. 137 ff.

45) Anonymus: L'Église de France et les Associations cultuelles de 1905. Revue des deux mondes. 10. Okt. 1920. S. 575.

XVIII.

1) 1874 prophezeite Paul de Lagarde (Deutsche Schriften [4]1903, S. 93): „Richtige Benutzung fremder Antipathien gegen Deutschland seitens der Kurie (lies Frankreichs) vermag den uns bevorstehenden Kriegen, welche so schon als Rassekriege schlimm genug sein werden, den Charakter von Religionskriegen und damit eine hohe Intensivität zu geben. Wenn Frankreich das nächste

Mal gegen uns steht, wird es dies vermutlich, so schlecht Frankreich und das Kreuz zueinander passen, unter dem Zeichen des Kreuzes tun und wird dies infolge der Politik tun, die Preußen für stark genug hielt, den Krieg gegen die Universalmonarchie aus eigenen, so stark sie sind, hiezu zu schwachen Mitteln zu bestreiten."

2) Die Priorität dieses Gedankens wie so vieler ähnlichen Chauvinismen gebührt anscheinend Maurice Barrès; vgl. Behrens, Das kriegerische Frankreich [3] (1915) 103.

3) Herausgegeben von Pfeilschifter. Herder, Freiburg 1915/16.

4) L'Anticléricalisme (Paris 1905) S. 2.

5) „Die weltliche Gesellschaft besitzt heute mehr Wahrheiten als die Kirche. Das ist der Grund, weshalb ihr Unterricht heute unabhängig von dem klerikalen Unterricht sein muß." Quinet: L'Enseignement du Peuple. Oeuvres politiques avant l'exil. 6. Auflage. S. 123.

6) Die Wechselfälle des Weltkrieges haben es mit sich gebracht, daß auch Freimaurer wie der Chefredakteur des „Berliner Lokalanzeigers" Hugo v. Kupfer zugaben, daß die Freimaurerei in Frankreich und Italien „zu Herden politischer Treibereien, aktiver Stellungnahme gegen staatliche Ordnungen oder die Kirche oder auch gegen beide, zum Teil auch mit atheistischer Beimischung, geworden sind". „Berliner Lokalanzeiger" vom 13. Juni 1915.

7) Faguet ebd. S. 194.

8) Vgl. Buisson: La Politique radicale. 1908. S. 183 ff. S. 283 ff.

9) Geständnis eines freimaurerisch gesinnten, wenn nicht freimaurerisch gebundenen Anonymus in der Unterhaltungsbeilage der „Täglichen Rundschau" vom 24. Juni 1915, Nr. 144.

10) Auch hier arbeitete der liberale Protestantismus dem politischen Radikalismus in die Hand. Vgl. A. Sabatier: Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit. [3]1904. S. 241 ff.

11) Prozeß Duez; im Jahre 1901 schätzte eine Sondererhebung den Wert der Ordensgüter auf eine Milliarde, ein guter Köder, der in Wirklichkeit nach einem Senatsbericht Régismansets (1909) auf ein Viertel zusammenschrumpfte, von dem wiederum nur „einige Krümchen" für den Staat übrigblieben.

12) Der Satz: „Kulturkampf ist kein Ausfuhrgegenstand" war zum Glaubenssatz geworden. Das Gesetz vom 8. Juli 1904, das jeden Ordensunterricht unmöglich machte, enthielt folgenden Zusatz: „Die Novizenhäuser der unterrichtenden Orden werden aufgelöst mit Ausnahme derjenigen, die ausschließlich Personal für die französischen Schulen im Ausland, in den Kolonien oder in den unter französischem Schutze stehenden Ländern ausbilden." Auch das Trennungsrecht gilt für die meisten Kolonien nicht.

13) L'Église et la République (1914. 14. Tausend) S. 113.

14) Faguet ebd. S. 239, 236 f.

15) Ebd. S. 229.

16) „Le Matin" vom 25. November 1912.

17) Wie Narfon sogar während des Krieges konstatieren mußte („Figaro" vom 14. August 1915: Un singulier cas de justice distributive). Vgl. das Kapitel Exemples d'anticléricalisme indéfendable bei Chéradame, La Crise française (1912) 259 ff.

18) So schreibt der Katholik Tavernier in einem Un peuple athée betitelten Artikel des „Correspondant" vom 25. Juni 1913, nicht wir, wie der ungenannte Missionar (S. 49) behauptet.

19) Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche I (Freiburg 1911), S. 362; vgl. den Band auch zum Folgenden.

20) „Revue hebdomadaire" 8. Februar 1913 in einem „Le Culturkampf" betitelten Aufsatz.

21) Bismarck et l'Église. Le Culturkampf II (Paris 1911) 13.

22) Bismarck et l'Église ebd. II, 12.

23) Daß ein gut Teil der deutschfeindlichen Gesinnung weiter katholischer Kreise in Frankreich aus dieser Tatsache herzuleiten ist, unterliegt wohl keinem Zweifel.

24) Revue hebdomadaire, 8. Febr. 1913.

25) Elsaß-Lothringische Kulturfragen. Okt.-Nov. 1913. S. 353.

26) Action française, 12. Oktober 1912.

27) Daß auch innerhalb des deutschen Katholizismus manche nationalistische Worte und Taten zu verzeichnen waren und sind, muß der Gerechtigkeit halber festgestellt werden. Ebenso wie zum Verständnis der französischen Stellungnahme die Haltung mancher Truppenteile in Belgien herangezogen werden muß.

28) So verdächtigte z. B. Legendre allgemein „das verpreußte Deutschland": es sei in seinem Verfall nicht nur unreligiös, sondern eifrig religionsfeindlich. Er beanspruchte für Frankreich darob und wegen Elsaß-Lothringens ein Züchtigungsrecht gegenüber Deutschland, während Olphe-Galliard dieses Züchtigungsrecht Frankreichs gerade deshalb in Frage stellte, weil hier die Religiosität seit langem aus den offiziellen Kreisen verbannt sei und rasch in den Volksmassen schwinde (Bulletin de la Semaine 1912, S. 599, und 1913, S. 3). Daß diese integralistischen Verdächtigungen jetzt wieder in ungeminderter Leidenschaftlichkeit aufgenommen werden, beweist jede Nummer der seit Anfang 1921 erscheinenden hoffentlich bedeutungslosen Actualité catholique. Paris, 18, rue de l'Odéon. Jenseits solcher Trübungen arbeitet Olphe-Galliard an der Schaffung des christlichen Völkerrechts vgl. La Morale des Nations. Giard et Brière. 1920.

XIX.

1) Pour être Apôtre (14. Aufl.) Au seuil de la jeunesse (9. Aufl.).

2) La Renaissance, Paris 31. Jan. 1920.

XX.

1) Rouzic: Le Renouveau catholique. 3 Bde. Paris 1919, Pierre Téqui. I: Les Jeunes avant la Guerre. Deuxième édit. (338) Fr. 4.55 II: Les Jeunes pendant la Guerre (296) Fr. 4.55.

2) Ein Pessimist urteilt so: „Die Hoffnung auf soziale und religiöse Erneuerung, die fast automatisch aus den Prüfungen des Krieges hervorgewachsen ist, sieht sich getäuscht. Die große Schule des Unglücks sollte die Augen öffnen. Es scheint, als ob sie das Gegenteil getan hätte." L'Actualité catholique. 26. Febr. 1921.

3) Vgl. Fonsegrive: De Taine à Péugy. L'évolution des Idées dans la France contemporaine. Bloud. 1920. Bessières: Ames nouvelles. De Gigord. Laurec: Le Renouveau catholique dans les lettres. Bonne Presse. 1917. Valléry-Radot: Le Réveil de l'esprit. Perrin 1917. Mainage: Les Témoins du Renouveau catholique. Beauchesne. 1919. Lescure: Le renouveau catholique dans l'enseignement primaire. Avignon. Aubanel. 1921. 96 S. Goyau: L'Effort catholique dans la France d'aujourd'hui. [3]1922. Mit vielem statistischem Material. In Widerspruch gegen den Optimismus R. Hubert: Néo-christianisme et dilettantisme religieux. 2 Bde. und Le Procès du «Renouveau catholique» au tribunal de l'opinion. Selbstverlag Nizza, 17 rue de Lépante.

XXI.

1) Lettres à sa Fiancée. Revue hebdomadaire. 24. Juni 1922, S. 393.

2) Vgl. S. 165 ff.

3) Aus Dichtung und Sprache der Romanen. I (1903) S. 507. Vgl. S. 103 dieses Buches.

Personen-Register

Sach-Register

Berichtigungen

S. 7, Z. 10 v. u. lies: andere Werke.
S. 19, Z. 9 v. o. lies: Frankreich.
S. 76, Z. 8 v. u. lies: vergreift.
S. 94, Z. 7 v. u. lies: Pelletan.
S. 107, Z. 14 v. u. lies: Neuzeit".
S. 111, Z. 12 v. o. lies: ungeheure.
S. 117, Z. 6, 7 v. o. lies statt: Aber erst als . . Als.
S. 117, Z. 17 v. o. lies: Paskals.
S. 121, Z. 10 v. u. lies: Iphigenie.
S. 130, Z. 15 v. u. lies: Sainte-Beuve.
S. 135, Z. 15 v. u. lies: Plessis.
S. 150, Z. 7 v. o. lies statt: nicht hinaus . . hinaus.
S. 211, Z. 6 v. o. lies: nationalistischen.
S. 225 ff.: Statt (Anm.) 1 ff. . . (Anm.) 10 ff.
S. 235 und 242: Baumann läßt mir sagen, daß er von Bloy und Barrès nicht beeinflußt und sein Militarismus hier „vor allem eine Form der Askese" ist.
S. 265, Z. 10 v. o. lies statt: „durch . . durch.
S. 266, Z. 7, 8 v. u. lies statt: auf die . . nach.
S. 281, Z. 1 v. o. lies: Ideale.
S. 450, Z. 4 und 5 v. u. vertauschen!
S. 501, Z. 5 v. o. lies: Émery.
S. 506, Z. 2 v. u. lies: „Oh; Z. 14 v. u. lies: der angeblich ersten . . .
S. 507, Z. 9 v. u. lies: an die . .
S. 539, Z. 13 v. o. lies: für reif . .
S. 639, Z. 6 v. o. lies: Péguy.

VERLAG KÖSEL & PUSTET K.-G. KEMPTEN